DELLA

CONOSCENZA

INTELLETTUALE

DELLA

CONOSCENZA

INTELLETTUALE

TRATTATO

DI

MATTEO LIBERATORE

D. C. D. G.

PARTE SECONDA

TEORICA DI S. TOMMASO

ROMA

UFFIZIO DELLA *CIVILTÀ CATTOLICA*

Piazza di S. Ignazio 171.

1858.

INTRODUZIONE

Se mal non m' appongo, ho io altrove chiarito bastevolmente quali sieno le ragioni che consigliano in filosofia il ritorno alle dottrine del Dottor S. Tommaso, e come ciò non sia un regresso ma un progresso negli ordini di detta scienza [1]. Alle cose dunque colà discorse io volentieri rimetto qualunque sopra cotesto punto avesse uopo di schiarimenti. Qui non mi corre altro debito se non d' introdurre il cortese, che prende a leggermi, alla seconda parte del Trattato, la quale non è negativa e polemica, come la prima, ma bensì è affermativa e dottrinale. Imperocchè dove quella si occupava nella confutazione di false teoriche, questa per contrario si travaglia nella esposizione della vera. Il che quanto sia più rilevante, e come più da vicino tocchi lo scopo che mi sono prefisso, non è mestieri che io dica: tanto ciò si comprende da sè medesimo. E certamente che varrebbe a chi naviga un mare fortunoso il sapere gli scogli e le sirti da fuggire, se non gli viene inoltre additata la via diritta e spedita che mena al porto? Per simil guisa poco giova a francheggiare l'intelletto la semplice indicazione del falso, quando essa non è seguíta dalla

1 *Della Conoscenza intellettuale* Vol. I. Ragione dell' opera.

limpida dimostrazione del vero. Fino a tanto che ciò non si compie, esso rimane quasi nave senza governo; la quale in balìa de' venti corre continuo rischio d'essere trabalzata, dovechè il soffiare più gagliardo d'alcuno d'essi potrà sospingerla. Voglio dire fuori di metafora che veduto l'infrenabile bramosia di sapere, onde siamo naturalmente e assiduamente agitati, l'anima nostra non si appaga di una scienza, come a dire, negativa, ma tende al possesso di positive cognizioni; e però, dove una soda dottrina non le porga a tempo la verità, ella rimane sempre in pericolo d' essere trascinata da quegli errori, che della verità sapranno acconciamente mentir le sembianze.

E questa è la ragione per cui anche nella prima parte io non mi tenni talmente ristretto al cómpito di escludere i falsi sistemi, che insieme non procacciassi di accennare quali dottrine in loro vece fossero da abbracciare. Una tale diligenza mi sembrava del tutto indispensabile, affine di scrivere con sodo profitto de' miei lettori. Ma cotesta cura è stata quivi, come sol si poteva, secondaria ed intesa per indiretto. Qui essa diventa primaria; come per contrario prende un posto a lei subordinato la confutazione dell' errore. Dico la confutazione dell' errore, perchè eziandio in questo libro ella non può omettersi del tutto, non essendo possibile dare alcun passo nelle scienze, massimamente razionali, senza scontrarti ad ora ad ora in ostacoli, che t' impediscono in varii modi la via. Ecco pertanto la diversità, che passa tra la prima e la seconda parte del presente lavoro. Dove l'una direttamente mirava a distruggere e sol di rimbalzo edificava, l'altra direttamente edifica e sol di rimbalzo distrugge: quella abbatteva i falsi siste-

mi, che rallentano nel tempo moderno la desiderata ristorazione della scienza, e solo accennava i principii, da cui siffatta ristorazione può procedere; questa si affatica nella dimostrazione degli anzidetti principii, e solo si volge di tratto in tratto a rimuovere le contrarie dottrine, che tendono a frastornarla. Di che apparisce eziandio che, sebbene la necessità di apparecchiarmi il terreno, demolendo ciò che malamente erasi edificato, mi abbia indotto a mandare innanzi la parte polemica alla dottrinale; nondimeno il lettore, il quale non si trova in simile stretta, potrà con maggiore suo pro tenere l'ordine inverso, cercando prima questo secondo volume e poscia applicandosi al primo. In tal guisa la retta intelligenza della dottrina da tenere lo aiuterà grandemente a tosto discernere il lato debole delle dottrine da rigettare.

Spiegato così l'intendimento di questo secondo volume e la sua relazione col primo, mi conviene ora dileguare due dubbii, di cui la mente di chi mi legge potrebbe per ventura essere ingombra. Parmi di udir dire da taluno: Tu prometti di esporci intorno alla conoscenza intellettuale la teorica di S. Tommaso. Ma, correndo oggi il vezzo presso quasi tutti gl' inventori di nuovi sistemi di tirare alla loro parte il S. Dottore; donde sapremo noi che la tua esposizione è legittima? E non ci ha tra i filosofi stessi, da te combattuti nel primo volume, chi intende S. Tommaso in modo al tutto da te diverso? Sarà dunque la tua interpretazione come una delle tante altre, che sono in corso; la quale avrà forse ancor essa le sue ragioni, ma non potrà pretendere la preferenza a rispetto delle contrarie. In secondo luogo, posto ancora che la tua interpretazione sia vera; il tuo libro sarà pu-

ramente ermeneutico, non sarà filosofico, siccome quello che verserà tutto nel raccogliere e stabilire quale sia stata veramente la dottrina di un antico scrittore, poniamo che nobilissimo; e così esso libro avrà soltanto valore da erudire la memoria, non da convincere l'intelletto e decidere scientificamente la quistione.

Sono queste, se il veder mio non erra, le due difficoltà, che altri potrebbe oppormi, e alle quali mi convien dare lucida e soddisfacente risposta.

E quanto alla prima, io potrei brevemente spacciarmene con dire che io nell'interpretare S. Tommaso non affermo ma provo, recando i passi del santo Dottore ed esponendoli in conformità dell'intero suo sistema filosofico. Nè contento a ciò, commemoro le contrarie interpretazioni degli avversarii, e ne discuto le più appariscenti ragioni. Il lettore dunque non ha che ad esaminare con animo spassionato l'una parte e l'altra, e vedere quale delle due regga a martello.

Ma per non tenermi ad una risposta sì secca e per porgere fin d'ora un criterio da almeno congetturare da qual parte sia la verità, invito il lettore a guardare, non fosse altro, gli esterni caratteri che differenziano la mia interpretazione da quelle de' miei contraddittori. Il mio libro è tutto inteso alla investigazione della dottrina dell'Angelico, senza recare in mezzo alcun sistema filosofico, già preconcetto, al quale si cerchi appoggio dal suffragio di tanto Dottore. Per contrario le altre interpretazioni, a cui si accenna, sono portate a cagione di dare maggior peso a questo o quel sistema già preformato.

Io non sono fondatore di niuna scuola filosofica. Lascio volentieri un tal vanto a chi si sente in-

gegno da ciò, ed estima, secondandolo, di non fare opera fallace e disutile. Quanto a me, son fermo a credere che la filosofia nella Chiesa di Dio non è da inventare di pianta: essa si trova già formata e costituita, quanto ai suoi teoremi fondamentali, negli scritti de' Padri; i quali alla scienza divina accoppiarono sempre la scienza umana. Il merito poi d'averla coordinata è svolta e ridotta a ben inteso sistema appartiene ai Dottori scolastici, di cui il più alto rappresentante si fu S. Tommaso d'Aquino. Ondechè tanto vale il dire filosofia di S. Tommaso, quanto il dire filosofia cattolica; la quale potrà bensì perfezionarsi e rabbellirsi e ricevere nuovi incrementi, ma ricostruirsi sopra altre basi non mai. Cartesio, che volle mutarla sostanzialmente, non fece che sviare la scienza dal suo naturale andamento, e rompere il filo tradizionale che rannodavala coll' antica sapienza. I sistemi venuti dopo lui, massimamente in Germania, sotto l'influenza del concetto protestantico, non ebbero per lo più altro effetto, se non di peggiorare l'opera del riformista francese, e tirare dai principii suoi le ultime illazioni. Il frutto più nobile, che se ne colse, si fu di sconoscere la realità del mondo, dell' anima, di Dio, e porre a capo del sapere e dell'essere la vuota idea, che in virtù di processi logici cava dal proprio seno ogni cosa. Laonde essendo essi radicalmente viziati ed affatto insanabili; indarno altri s'imprometterebbe di far con loro ciò che S. Tommaso avea fatto colla filosofia aristotelica: val quanto dire cristianeggiarli. Il germe è in via per diventare vivente; ma non può rifarsi vivente un cadavere. La filosofia pagana potea essere purificata dalle acque salutari del battesimo, e fu; ma non può venir battezzata una scienza che è nata dal ripudio

dell'idea cristiana. In quella l'infedeltà era soltanto negativa, e lungi dall'osteggiare, invocava il principio animatore che dovesse infonderle la vita; laddove in questa l'infedeltà è per contrario positiva e contumace, e così ripugna e contrasta col marchio medesimo dell'apostasia, onde porta segnata la fronte.

Chi dunque non vuole sprecare il tempo e la fatica, dee rinunziare all'inutile tentativo; e smessa ogni anticipata opinione, dee rivolgersi con umile e bramoso animo agli antichi maestri del sapere cattolico, e massimamente a quello, che fu sempre mai tenuto il più solenne fra tutti. Con siffatte disposizioni di mente e di cuore conviene che si accosti a studiare i preziosi volumi dell'Angelico, chi ama conseguirne l'intendimento e derivarne a comune vantaggio i salutari e splendidi insegnamenti. Or vegga il lettore se ciò possa dirsi di coloro, i quali citano S. Tommaso per trarne conforto a sistemi in parte almeno fondati sopra i principii stessi de'moderni novatori, e se il loro contrasto debba avere alcun peso contro la veracità della mia interpretazione.

Più; io nel raccogliere i sensi del S. Dottore mi sono tenuto principalmente a que' luoghi, in cui egli tratta la materia esprofesso, movendo in chiari termini la medesima quistione; ed ho preso le sue parole in senso naturale e formale, secondo che sonavano universalmente nel suo tempo. Per contrario gl' interpreti, di cui qui si favella, vogliono che S. Tommaso non debba intendersi secondo la lettera, ma secondo lo spirito; il quale non dee cavarsi da nessun luogo determinato, ma dalla sintesi di tutte insieme le sue opere, spiegate secondo una foggia di singolare ermeneuti-

ca. Che se tu opponi a costoro qualche manifesta conchiusione del Santo; ti spiattellano con franco viso che egli ha quivi parlato in senso non proprio ma figurato, la cui chiave è rimasa ignota fino al presente. Se poi chiedi loro in qual luogo di S. Tommaso s' insegni la dottrina, che essi propugnano; ti rispondono che tal dottrina non si trova in questo o quell' articolo, in questa o quella quistione, ma si trova nella collana, diciam così, di tutti gli articoli e di tutte le quistioni. Al più, per eccesso di cortesia, ti citano dei passi spicciolati o riferentisi ad altre materie; e torcendoli per via di cavillazioni e di sofismi al senso che loro approda, si argomentano di contraddire con essi alle categoriche decisioni de' luoghi più cospicui e decisivi. Con questo metodo non ci ha stravaganza nè dottrina così contraria alla mente di un autore, che non possa farsi dire al libro di lui.

È sempre regola molto strana quella di cavare i sensi d'uno scrittore non dai luoghi, dov'egli prende a discutere direttamente la controversia, ma da quelli, dove la tocca per incidenza o dice alcuna cosa che ad essa comunque può riferirsi. Certo se, giusta i canoni d' ogni sana critica, i luoghi più oscuri debbono illustrarsi coi più chiari, e non viceversa; quali possono riputarsi luoghi più chiari, se non quelli dove l' autore prende di proposito a trattare l'assunto? Più strano ancora si è il pretendere che un autore non esprima il proprio pensiero nei luoghi, dove espressamente risponde al quesito, ma si riserbi a farlo quasi di soppiatto dove altri men se l'attende, o lasci che il lettore debba dedurlo dal faticoso confronto di tutte le sue opere. Se lo scrittore non è disennato, e vuol veramente farsi capire, conviene che dica sì o no alla dimanda, che egli

stesso si muove; e dicendo l'uno o l'altro, conviene che intenda e voglia dare ad intendere ciò che suonano le sue parole. Stranissimo finalmente dee dirsi l'attribuire ad opere didascaliche il parlar figurato ed improprio, nel linguaggio che esse adoperano costantemente. Che talvolta si usino tropi e figure, non è vietato; ed è ornamento che eziandio a libri di stile semplicissimo si addice e sta bene. Ma che si parli sempre figuratamente o almeno in quei punti, in cui si tratta di manifestare il proprio parere e d'insegnare la verità, non può supporsi in cordato scrittore.

Se queste cose sono vere, non trovo formole da qualificare l' irragionevolezza di attribuire tutti e tre gli anzidetti vizii ad uno scrittore, il quale è riconosciuto da tutti per modello di precisione e limpidezza, e che protesta di adattare i suoi scritti all' istruzione degl' incipienti. Tale è appunto S. Tommaso. Egli fu ammirato mai sempre non meno per l'altezza dei suoi concetti, che per la semplicità e pel candore del suo dettato; e nel prologo alla sua *Somma teologica* dichiara espressamente di scrivere in modo acconcio all' ammaestramento de' novizii nella scienza: *secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.* Onde promette di trattare la materia con brevità e lucidezza: *breviter et dilucide.* Or vedi brevità veramente meravigliosa! non fare intendere ciò che dee tenersi intorno alle singole quistioni, se non in virtù di ragguaglio tra molti volumi *in folio!* Portentosa chiarezza e modo non più veduto d'adattarsi alla capacità de'novizii: non esprimere il suo vero pensiero dove professa di volerlo esprimere! ed usar parole, le quali, se si prendessero secondo che suonano, condurrebbero indubitatamente ad errore! Non so se l'angelico Dottore potea incon-

trare detrattori più perniciosi alla sua fama di questi, che pur vorrebbono esserne encomiatori.

Finalmente l'interpretazione, che io do di S. Tommaso, è conforme a quella, che ne hanno data i suoi più celebri commentatori, ed è in pieno accordo, quanto ai suoi punti capitali, colla dottrina che dietro le orme del Santo fu costantemente tenuta dagli Scolastici. Chi ne dubitasse , non ha che a consultare qualunque gli talenta degl' interpreti di lui, e leggere qualsivoglia de' più riputati filosofi della Scuola. Or possono affermare altrettanto gl' inventori di contrarie esposizioni? Anzi essi professano spiegatamente che le loro interpretazioni sono nuove, e che espongono S. Tommaso in un senso non inteso finora. Questa semplice confessione , strappata loro di bocca dalla evidenza del fatto, è sufficiente a convincere chicchessia. E quale uomo d' intelletto non iscorgerebbe l' assurdo manifesto di sì incredibile pretensione? La dottrina di S. Tommaso non intesa in tanti secoli da tanti nobilissimi ingegni, che ne fecero scopo precipuo delle loro meditazioni : e capita finalmente nella leggerezza del nostro tempo da chi si accostava a studiarla con mente preoccupata in idee del tutto avverse! La dottrina di S. Tommaso non veduta dall' intera Scuola, quando la luce serena, di cui splendeva, traeva i raggi del suo tradizionale e non interrotto insegnamento dalle lezioni stesse oralmente fatte dal Santo: e resa ad un tratto folgorante e cospicua agli occhi di chi, dopo seicento anni , si fa a mirarla attraverso un'atmosfera scombuiata da cento sistemi, che vennero superbamente a surrogarsi in suo luogo! La dottrina di S. Tommaso ignota quando era fiorente e formava il testo comune delle Accademie : e scoperta sol ora, dopo essere an-

data quasi in dimenticanza ed in disuso, da chi bene spesso ci dà manifesta prova di non comprenderne neppure i vocaboli! Il solo avere esposte simiglianti esorbitanze mi pare un averle confutate a bastanza.

E converso l'essermi io accostato a cercare i volumi dell'Aquinate con animo vacuo di ogni preconcetto sistema, l'averlo interrogato nei luoghi che trattavano di proposito le singole materie, l'averne tolte le parole nel loro significato ovvio e naturale, e soprattutto l'essere riuscito per questa via a raccoglierne la medesima dottrina, che per oltre a quattro secoli ne hanno attinto i dottori più diligenti; tutto questo può farmi pigliar fiducia ed ispirarla eziandio ai lettori che in questo libro si contenga, almeno pei capi sustanziali, la genuina teorica del S. Dottore. Aggiunsi quella restrizione, perchè veramente a riguardo dei capi sustanziali, nella Scuola non fu dissenso giammai, e quelle contese, che pure vi erano tra gli Scolastici, non riguardavano, come alcuni imperiti si dànno a credere, la sostanza della dottrina, ma solamente gli accessorii e le illazioni più o meno remote, intorno alle quali appena è possibile che scompaiano i dispareri.

Per ciò che poi spetta all'altra dubitazione, non forse il mio libro si riduca ad esporre soltanto, non a provare le cose che espone; dico averci delle dottrine, di cui la sola esposizione vale a scusarne la dimostrazione. Ciò accade ogni qual volta la loro verità è sì schietta e sì vicina ai fatti dell'esperienza ed ai dettami primi della ragione, che col suo semplice presentarsi all'intelletto ne rapisce di tratto l'assenso. Tale mi sembra essere la dottrina di S. Tommaso; e però, dov'io non facessi altro che propor-

la nella sua nativa purezza, con questo solo il mio libro farebbe più, che non altri con prolissi e studiati ragionamenti. Ma io per verità non mi sono contenuto tra questi limiti; conciossiachè abbia sempre cercato di confortare le singole parti della mia trattazione di sodi e chiari argomenti, ora svolgendo quelli del S. Dottore, ed ora aggiungendone de' nuovi, secondochè ho giudicato convenir meglio a generare evidenza. Ondechè la forma di questo libro è talmente espositiva, che è ad un tempo dimostrativa; ed è dimostrativa nel genuino senso della parola. Dissi nel genuino senso della parola; perchè anche in ciò mi sono studiato di ritrarre il metodo di S. Tommaso, intessendo le prove con dilucido e filato discorso, che muova da fatti indubitati e da verità per sè note. Onde il procedimento dell' Angelico è in tutto rigore scientifico, siccome quello che non si fonda in ipotesi capricciose, o nasconde la debolezza di questo o quel lato sotto lo specioso pretesto che esso resta rinvigorito dalla convenienza col tutto; ma, appoggiandosi ad inconcusse e non crollabili fondamenta, va innanzi passo passo stabilendo ciascuna pietra l'una sopra dell'altra, con mirabile armonia, e facendo risultare la saldezza dell'intero edifizio dalla solidità delle singole parti, sicchè quella giustamente possa poi rifluire sopra di loro. E tanto basti aver detto in generale di questa seconda parte dell'opera; accenno ora la materia che in essa prendo a trattare.

Come è manifesto dal titolo, la materia è ideologica, riguardando il principio e lo svolgimento della nostra Conoscenza intellettuale per ciò che si attiene ai suoi punti più capitali. Comincerò pertanto dal chiarire in primo luogo la natura dell' idea e dell' intelligibile che ne è l'obbietto. Poscia, di-

mostrato come la dottrina da me esposta contiene il vero realismo, professato dai Dottori cattolici, mi volgerò a risolvere l' astrusa quistione della origine delle idee, e della natura del lume intellettuale, in virtù di cui esse sorgono. Quinci passerò a spiegare, dietro le orme di S. Tommaso, il processo della nostra cognizione, nel duplice ordine, ideale e reale. Da ultimo indicherò come, dopo d'essere saliti dalle creature a Dio, il santo Dottore ci fa discendere da Dio alle creature mediante la teorica degli eterni esemplari, da cui si recano copiosi raggi di luce sopra tutte le parti dello scibile filosofico. Io spero che il lettore troverà in queste pagine una dottrina chiara, sicura, rispondente all'esperienza ed atta a ribattere i correnti errori, in opera d' ideologia. Ma in ciò ognun vede che a me non si appartiene altro merito, se non quello di aver fatto da semplice voce, che nell' arenoso deserto, in che vennero convertiti i pingui colti della reina tra le naturali scienze, si è levata ad invitare le menti a riscuotersi e loro additare la fonte, da cui potessero attingere pure acque e fecondatrici.

Roma, 21 *Settembre* 1858.

PARTE SECONDA

TEORICA DI S. TOMMASO

CAPO I.

DELL' IDEA

Di sì alta rilevanza è la quistione intorno alla natura delle idee; che S. Agostino non dubitò di affermare non essere meritevole del nome di sapiente, chi non ne abbia ben conseguita l'intelligenza. *Tanta in eis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit* [1]. Il perchè non crediamo di esagerare dicendo che dalla falsa e travolta dottrina, che molti professano in tale materia, procedono in gran parte gli errori che rendono al tempo d'oggi sì gramo ed infecondo il lieto ed ubertoso campo della scienza. Sarà dunque pregio dell'opera di quinci appunto togliere principio alla nostra trattazione; studiandoci colla luce dell'Angelico Dottore di dissipare le tenebre che fitte addensaronsi sopra un argomento di tanto peso.

1 *De diversis quaestionibus LXXXIII.* Quaestio 46, n. 1.

ARTICOLO I.

Che intendesi da S. Tommaso per idea.

1. Doppia può essere la conoscenza: l'una specolativa, e l'altra pratica. La conoscenza specolativa è quella, che si ferma nella sola contemplazione del vero; la conoscenza pratica è quella, che la contemplazione del vero ordina all'azione. *Intellectus speculativus est, qui quod apprehendit non ordinat ad opus sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus* [1]. Così specolativo è lo studio dell'astronomo, allorchè considera il corso de' pianeti; pratico quello dell'architetto, allorchè indaga la forma artificiosa da darsi a un edifizio. L'intendimento di ambidue non è diverso, se non pel fine; in quanto l'uno guarda alla semplice scoperta d'un fatto, l'altro mira alla reale effettuazione d'un' opera. *Intellectus practicus differt a speculativo, fine. Finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio* [2].

Ora l'idea può riferirsi ad entrambi codesti generi di cognizione. Se si riferisce alla cognizione pratica, non altro significa se non quel modello o tipo, che l'artista ha in mente per formare ad imitazione del medesimo un suo lavoro. Così interroghiamo talvolta: qual'è l'idea che volle esprimere questo o quel pittore, questo o quello scultore, questo o quel poeta; e così ancora affermiamo che in Dio, supremo artefice dell'universo, furono ab eterno le idee, da cui ritrassero le cose tutte create. Se poi l'idea rapportasi alla cognizione specolativa, essa esprime soltanto la rappresentanza mentale dell'oggetto che si conosce; ossia quella forma, che attuando la mente la determina a tale o tale percezione. Così disputiamo se le idee sieno innate o acquisite, e qual sia la cagione che in noi le produce.

1 S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 79, a. 2.

2 S. Tommaso *Quaest. Disp.* Quaestio *De ideis* a. 2.

Questa duplice significazione dell' idea è proposta da S. Tommaso in molti luoghi, e basterà per tutti ricordarne il seguente. « Ciò che in greco dicesi *idea*, in latino appellasi *forma*. Onde per idee intendonsi le forme delle cose, esistenti fuora delle cose stesse. Ora la forma di una cosa, esistente fuori della medesima, può valere a un doppio ufficio: l'uno, d'essere esemplare di ciò di cui essa dicesi forma; l' altro, di essere principio per cui quella cosa viene conosciuta, nel qual senso si dice che le forme dei conoscibili sono nel conoscente. » *Idea graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei, praeter ipsam existens, ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius, cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente* [1].

L'idea dunque, secondo il Santo Dottore, è distinta dalla cosa, di cui dicesi idea: *forma rei praeter ipsam existens*. È questo il senso, in cui si fatto vocabolo fu tolto dallo stesso Platone, che primo lo adoperò nelle scienze. Egli intese di significare per esso i tipi eterni delle cose di quaggiù, sussistenti fuori della materia in loro stessi. Spogliando questa opinione di ciò che vi si conteneva di falso, S. Tommaso ridusse la voce *idea* ad esprimere o l'esemplare d'un'opera d'arte, *exemplar eius, cuius dicitur forma;* o il principio determinante della conoscenza d' un obbietto, *principium cognitionis ipsius*. Nell'un senso appartiene all' intelletto pratico, nell' altro all' intelletto specolativo; e in ambidue i casi si distingue talmente dall'oggetto, che ne ritiene la simiglianza; giacchè la medesima forma riluce nell' uno e nell'altra, e simili si domandano quelle cose che partecipano della medesima forma: *Similia dicuntur, quae communicant in eadem forma* [2].

2. Benchè l' idea abbia questo doppio significato; tuttavolta il primo le è più proprio, il secondo meno proprio. E la ragione,

1 S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 15, a. 1.

2 *Summa Th.* 1 p. q. 4, a. 3.

che S. Tommaso ne assegna, si è: perchè il concetto di *forma* (alla quale in latino equivale la greca voce *idea*) sembra importare ordinariamente causalità. Ora la causalità benchè competa all'esemplare a rispetto dell'esemplato, non sembra poter competere del pari alla semplice conoscenza per rispetto al conoscibile. Imperocchè, dove la forma ideata muove e dirige l'artefice nell'operare, sicchè può dirsi che ella influisce veramente nella forma reale dell'effetto; per contrario la forma determinatrice della conoscenza non influisce in niuna guisa nell'oggetto che fa conoscere, ma solamente lo rappresenta al subbietto conoscitivo. Onde ciò, che è mera attuazione per la conoscenza, più propriamente si denominerebbe simiglianza o ragione intellettuale dell'oggetto, che non idea. *Forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius, quod secundum ipsam formatur: sive formatio fiat per modum inhaerentiae, sicut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus. . . . Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam, secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica vel virtute tantum . . . . Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute, similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam* [1].

3. Da questo tratto apertamente si ricava che per adoperare la voce *idea* nella conoscenza non solo pratica ma eziandio specolativa, bisogna prenderla in quanto si volga a significare la semplice rappresentanza o ragione delle cose; ma che stando al senso più proprio del nome, esso è da restringersi al solo ordine pratico, in quanto esprima la forma che ha in mente l'artista, e a cui imitazione produce l'effetto. *Hoc videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis*

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De Ideis* art. 3

qui determinat sibi finem [1]. Il perchè S. Tommaso, siccome gelosissimo della proprietà del linguaggio, non usa ordinariamente questa denominazione d' *idea*, se non nel senso testè spiegato; e per dinotare la similitudine dell' oggetto che informa il conoscente nel mero ordine specolativo, ricorre piuttosto alla voce *specie*. Il che è fatto assai latinamente; perciocchè Tullio medesimo per voltare nella lingua del Lazio quella greca parola si valse dello stesso vocabolo, come erasi avvaluto di quello di *forma*. Quindi, dove nei topici afferma che le forme sono quelle che i Greci chiamano idee: *Formae sunt, quas Graeci ideas vocant* [2]; nelle quistioni tusculane ci fa sentire che ciò che i Greci appellano idea, può rettamente nomarsi specie: *Quam Graeci ideam, nos recte speciem dicere possumus* [3]. Io nondimeno, per adattarmi all' uso de' moderni, riterrò la nomenclatura d' *idea* nell' ordine altresì specolativo, bastandomi avere qui avvertito una volta per sempre che essa nel linguaggio di S. Tommaso è significata pel vocabolo *specie*, per lo più colla giunta dell' epiteto di intelligibile: *Species intelligibilis est forma, secundum quam intellectus intelligit* [4].

ARTICOLO II.

Vana iattanza di Kant a riguardo della voce Idea.

4. Emmanuele Kant, nella sua logica trascendentale, dopo avere con gran sicumera promesso di rimettere in onore e perfezionare il senso platonico della voce *Idea;* e prima di destinarla a significare nel supremo uso trascendentale i tre pretesi assoluti della ragione; indirizza una patetica esortazione ai filosofi, acciocchè ne assumano la difesa. « Io supplico, così egli, tutti co-

1 Quaestio *De Ideis* art. 1.
2 *Topicorum* 30.
3 *Quaestionum Tusculanarum* lib. 1.
4 *Summa Theol.* 1 p. q. 85, a. 2.

loro, che hanno a cuore la filosofia (ciò che significa più assai che non incontra comunemente), se essi sono persuasi di quello che è stato detto e di quello che dee seguitare, a voler prendere sotto il loro patrocinio la parola *idea* nel suo primitivo significato; affinchè essa in avvenire non si snaturi più, in conseguenza di confusione che potrebbe farsene con altre frasi, che servono a designare d'una maniera poco precisa le diverse specie di rappresentazioni, e acciocchè la scienza non ne faccia più perdita [1]. »

Il desiderio di Kant è stato abbondevolmente soddisfatto; perciocchè coloro, cui egli inteneri con questa diceria, hanno accarezzata talmente e promossa la sua buona cliente, che altri la trasformarono in una mezza divinità, attribuendole in parte almeno caratteri divini, ed altri compiendo l'opera la sostituirono del tutto in luogo di Dio. Potevasi fare di più per contentare l'eloquente avvocato?

5. Ma per venire al nostro proposito, non è qui certamente il luogo di mostrare la falsità delle singole parti della teorica trascendentale di Kant sopra le idee. Tuttavia non sappiamo passarci del fare alcuna osservazione intorno di questa sua graziosa parenetica. Ed invero, stando alle parole soprallegate, pare che dopo Platone la nobilissima voce idea o siasi del tutto dimenticata nelle scienze, o pure siasi volta a significati poco degni di lei. Ora chiunque intendesi, se non di filosofia, almeno di storia filosofica, non può ignorare l'uso grandissimo che S. Tommaso e gli Scolastici fecero sempre di quel vocabolo in significazione per fermo nè vile nè ignobile. Essi l'adoperarono nell'ordine sì divino come umano: e quanto al primo l'applicarono a significare gli archetipi e le ragioni eterne del divino intelletto; quanto al secondo l'usarono per esprimere sì i modelli che sono in mente dell'artefice, e sì le mentali rappresentanze delle intelligibili cose. Che ci ha pertanto da riprendere in sì fatto uso?

1 *Critique de la raison pure par* Emm. Kant, seconde édition en français par J. Tissot. Tome 2. *Dialectique transcendentale.*

Si dirà forse che esso non è platonico? Ma dov'anche ciò fosse vero, basta che esso sia ragionevole e conforme al costume della comune favella. Ora chi dimostrerà che gli uomini generalmente non intendano per idea quello appunto che abbiamo spiegato, cioè o un tipo che ha in mente l'artista, se guardiamo all'ordine pratico; o una rappresentanza intellettuale, se ci fermiamo nell'ordine specolativo? Ma senza ciò, il senso dato all'idea da S. Tommaso non è platonico da quel lato solo, in cui Platone cadeva in errore; ma è del tutto platonico da quella parte, in cui Platone si accordava col vero. E per fermo due cose inchiudeva la teorica di Platone intorno alle idee: l'una che fossero gli archetipi eterni delle cose prodotte, l'altra che sussistessero separate in loro medesime. La prima era vera, la seconda non solo era falsa, ma anche assurda. S. Tommaso e gli Scolastici, sopra l'esempio de'Padri e segnatamente di S. Agostino [1], ritennero quella, rigettarono questa; sostenendo la necessità degli eterni esemplari, ma stabilendo che essi non sussistessero altrove che nel divino intelletto. In tal guisa ammisero l'idea nel senso platonico, purgandola dal falso che vi era frammisto [2]. Qual poi fosse l'applicazione che il S. Dottore ne facesse a tutte le parti della filosofia, e come quinci derivasse la spiegazione dell'universo sensibile e della verità e fermezza della nostra conoscenza, sarà da noi chiarito a suo luogo con apposito capo, là dove tratteremo dell'esemplarismo divino.

6. Senonchè è al tutto ridicolo udir Kant patrocinare il senso

1 Ecco l'idea secondo S. Agostino nel suo libro delle ottantatrè quistioni (XLVI): *Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum, stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.*

2 *Quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit, si sit extra ipsum; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se et accipere aliunde unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.* Qq. Disp. *Quaestio* De Ideis a. 1.

platonico e il decoro della voce idea, quando non ci ha nulla di così antiplatonico e indecoroso, come il significato, al quale egli la riduce. Egli comincia dal dire che intende per idea un concetto della ragione, al quale non corrisponde nessun oggetto sensibile [1]. Così tronca d'un colpo fin da principio ogni relazione dell'ordine ideale col mondo esteriore. Poscia soggiunge che, se codesti concetti sono del tutto puri da ogni mescolamento di rappresentazione empirica, si appellano idee trascendentali [2]. Essi non possono aversi in conto di finzioni arbitrarie; perchè provengono dalla natura medesima della ragione, ed hanno un ordine necessario all'intendimento [3]; di cui regolano l'esercizio in qualità di condizioni *a priori*, quantunque non valgano a determinare alcun oggetto reale [4]. Il loro novero può ridursi a tre classi: all'unità assoluta del subbietto pensante; all'unità assoluta del sostegno de' fenomeni sensibili; all'unità assoluta dei presupposti a tutto ciò che può affacciarsi al pensiero. La prima di queste idee è l'obbietto della Psicologia, la seconda della Cosmologia, la terza della Teologia [5]. Ma niuna di esse corrisponde

1 « J'entends par Idée un concept nécessaire de la raison, auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens. » *Luogo citato*, sezione seconda.

2 « Les concepts purs de la raison ... sont des idées transcendentales. » *Ivi*.

3 « Ils ne sont point une fiction arbitraire; ils sont, au contraire, donnés par la nature même de la raison, et se rapportent nécessairement à l'usage de l'entendement. » *Ivi*.

4 « Quoiqu'on puisse dire des concepts rationnels transcendentaux, qu'ils ne sont que des *idées*, nous ne les considérerons cependant pas comme superflus et vains; car, bien qu'aucun objet ne puisse être déterminé par eux, ils peuvent cependant en principe et d'une manière insensible servir à l'entendement de règles pour son usage étendu et uniforme. » *Ivi*.

5 « Toutes les idées transcendentales se réduisent donc à *trois classes*, dont la première contient l'*unité* absolue (inconditionnée) du *sujet pensant*; la seconde, l'*unité* absolue de la série des conditions du phénomène; la troisième, l'*unité* absolue des *conditions de tous les objets de la pensée* en général. Le sujet pensant est l'objet de la *Psychologie*; l'ensemble de tous les

a una realità oggettiva; della quale al più non possiamo avere se non una cognizione problematica [1]. Laonde conchiude dichiarando paralogismi della ragione tutti gli argomenti che si fanno per dimostrare così fatte realità; e a provar ciò impiega quasi tutto il resto del suo volume.

7. Ecco lo splendido significato, conforme al platonico, che Kant restituisce all' idea colla sua analisi trascendentale. Esso consiste nel designare i tre supremi concetti assoluti della ragione nell'ordine specolativo, cioè a dire il *me*, il *mondo*, *Dio*; ma a designarli non in quanto sieno tre realità vere e sussistenti in loro stesse, ma in quanto vengono convertiti da Kant in tre forme subbiettive della ragione. Di che egli deduce il suo idealismo trascendentale; in cui le idee, diventate esse stesse oggetto della nostra conoscenza, non sono altro che mere leggi del nostro spirito, valevoli soltanto a dare unità nell'ordine puramente subbiettivo ai diversi concetti dell' intendimento, e mediante questi agli svariati fenomeni dell' esperienza sensibile. Ma caro il nostro filosofo, codesto senso non è niente platonico. Platone dava esistenza eterna alle idee, o in loro stesse, come sembra che egli dica, o, come altri vogliono, nella mente divina; voi per contrario le trasformate in semplici prodotti del nostro spirito, provegnenti dalla costituzione intrinseca del medesimo. Platone attribuiva alle idee una reale influenza nell' ordine non solo del pensiero ma ancora delle esistenze; voi ad esse negate ogni valore nel giro perfin della logica e della rappresentazione obbiettiva. Per fermo chi avesse voluto abusar dell' idea per pascere di vento i lettori e travolgerli nelle tenebre d' un' angosciosa ignoranza, non avria potuto foggiare una dottrina più acconcia della

phénomènes (le monde) l'objet de la *Cosmologie;* et ce qui contient la première condition de la possibilité de tout ce qui peut être pensé (l'être de tous les êtres) est l'objet de la *Theologie.* » Ivi *sect. III.*

1 « Nous ne pouvons avoir aucune connaissance d'un objet correspondant à une idée, quoique nous puissions en avoir un concept problématique. » *Ivi*, livre deuxième.

vostra pel conseguimento del suo abbominevole scopo. Non è però da stupire, se Fichte movendo dai vostri principii ridusse l'idea a una vuota apparenza d'un dormiente che sogna, ed Hegel perfezionando la teorica le sottrasse eziandio quel ridevole appoggio [1]. Il senso che voi date all'idea partorisce ogni sorta di errori, acchiudendo nel suo seno ad un tempo l'ateismo, l'idealismo, il sensismo, lo scetticismo, il nichilismo [2]. Con questa mostruosa fecondità, di cui regalate la povera idea, avete certamente un bel garbo a raccomandarci che essa mai più non degeneri dal suo prezioso significato!

Del resto lasciando a Kant e ad altri le loro velleità di Platonismo, sembraci provveduto abbastanza al senso comune, alla nobiltà del vocabolo, e se anche vuolsi, al primitivo significato platonico (in ciò che solamente è degno d'approvazione) col senso da noi attribuito all'idea sulle tracce di S. Tommaso. Ma basti di questa digressione, rimettiamoci in cammino.

1 « L'idealismo oggettivo di Hegel non è meno di quello soggettivo di Fichte un puro mondo di sogni; l'unica differenza è che ci manca chi sogna. » *Storia della filosofia del Diritto di* Federico Giulio Stahl; lib. 5, sez. 2, cap. 3.

2 Noi per verità non sappiamo che cosa di sodo resti più in una dottrina la quale non solo restringe la conoscenza al solo giro dell'esperienza sensibile e nega ogni obbiettività alle idee, ma ancora riduce a soli fenomeni, nonchè la percezione della esteriore natura, lo stesso interno sentimento del me pensante. « Le moi représenté par le sens intime dans le temps, et les objets dans l'espace hors de moi, sont à la vérité conçus comme des phénomènes spécifiquement tout différents, mais non pas comme des choses différentes. » *Critique de la Raison pure, Logique transcend. Critique du quatrième paralogisme.*

ARTICOLO III.

L' idea come forma rappresentativa può considerarsi in atto primo e in atto secondo.

8. Dei due sensi, in cui può togliersi l' idea, cioè come forma esemplare e come forma rappresentativa; noi, omesso il primo, ci volgiamo al secondo. E ciò per doppia ragione. L' una è, perchè l' idea come forma esemplare si riferisce all'ordine pratico, e noi qui parliamo del solo ordine specolativo; l'altra, perchè l' idea come forma esemplare appartiene alla cognizione riflessa, e noi qui cerchiamo soltanto della cognizione diretta, da cui comincia il pensiero.

Che l' idea come forma esemplare si riferisca all'ordine pratico, è chiaro abbastanza per le cose discorse nel primo articolo; dove dicemmo non intendersi altro con quel nome, se non un concetto che l'ente ragionevole ha nel suo spirito, e che si propone come modello da imitare operando. Che poi sotto tale aspetto l' idea appartenga all' ordine della cognizione riflessa, apparisce di leggieri, se poniamo mente che essa così ha in certa guisa ragione di fine, *forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis* [1]; e che il fine non muove la volontà ad esterna operazione, se non si riguarda siccome inteso. Certamente prima è la semplice concezione d' una cosa, e poi il costituirla in qualsivoglia modo scopo d' un' azione a cui il subbietto intelligente liberamente si volge.

Restringendoci adunque all' analisi dell' idea in quanto è semplice forma rappresentativa; la prima cosa che ci si para dinanzi si è, che detta forma a riguardo della conoscenza, può considerarsi in atto primo e in atto secondo. Il che ci studieremo di far manifesto in maniera non meno breve, che chiara.

1 S. THOMAE Quaestio *De Ideis* a. 1.

9. L'intellezione, se ben si riguarda, è come una riproduzione mentale dell'oggetto, che l'intelligente fa in sè stesso. Conciossiacosachè l'intelligente per l'intellezione non esce fuori di sè medesimo; e tuttavia involge nel suo atto conoscitivo l'oggetto che apprende. Egli non esce fuori di sè medesimo; per essere l'intellezione un atto immanente, che si compie e finisce nel subbietto operante. Involge poi col suo atto l'oggetto; perchè l'oggetto, da lui inteso, viene per questo stesso espresso idealmente e quasi fatto di bel nuovo sussistere mediante quell'atto. Ora l'oggetto in quanto riluce in questo stato ideale non può essere l'oggetto preso nella sua fisica sostanzialità: giacchè come tale esso è in sè stesso, fuori dell'atto conoscitivo; laddove, in quanto espresso, esso è termine intrinseco ossia compimento dell'atto, e però è inerente come forma nella realità costitutiva del medesimo. Resta dunque che l'oggetto, in quanto sussiste nell'atto conoscitivo, sia una simiglianza od immagine intellettuale dell'oggetto sussistente in sè stesso; giacchè, sebbene idealmente, tuttavia ne partecipa l'essere, ossia la forma, e la partecipazion della forma costituisce la simiglianza.

Acconciamente a tal proposito S. Agostino: « Allorchè diciamo di avere nel cuore le persone, a cui pensiamo, ciò s'intende secondo una loro immagine che abbiamo impressa nell'animo. Altrimenti esse, se fossero dentro da noi colla loro real sussistenza, saprebbero da loro stesse ciò che noi diciamo nel nostro cuore, e non ci sarebbe bisogno che noi loro lo manifestassimo colle parole [1]. » Ecco per S. Agostino l'esistenza d'immagini rappresentatrici dell'oggetto nel nostro pensiero. S. Tommaso poi ci dice bene spesso che i concetti della mente sono similitudini delle cose conosciute: *Intellectus sunt rerum similitudines* [2];

1 *Quod dicimur eos in corde habere, de quibus cogitamus, secundum quamdam imaginem dicimur, quam de illis habemus impressam. Nam si omnino intus ipsi essent, scirent utique quid in corde nostro esset; atque ita ut eis loqueremur, opus non esset.* In Ps. 139, n. 15.

2 *Summa Th.* l. p. q. 13, a. 1.

e che compiendosi ogni cognizione in virtù di assimilazione tra il conoscente e il conosciuto, è mestieri che nell'intelletto si trovi la similitudine dell' obbietto inteso: *Quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum; oportet quod in intellectu sit similitudo rei intellectae* [1].

10. Anzi egli estima tanto necessario che il concetto sia sempre una espressione o immagine ideale dell'oggetto, che insegna ciò avverarsi eziandio quando trattasi di percepire l'oggetto a noi più intimo, cioè l'essere nostro medesimo. « Ogni concepimento intellettuale, son sue parole, è in noi qualche cosa che realmente procede da un'altra, vuoi come i concetti delle illazioni procedono dalla conoscenza de' principii, vuoi come i concetti delle quiddità derivate procedono da' concetti delle quiddità primitive o almeno come il concetto attuale procede dalla conoscenza abituale. E ciò è vero universalmente di tutto ciò che intendiamo, tanto se viene conosciuto per essenza, quanto se per alcuna similitudine; essendo ogni concetto un prodotto dell'atto di conoscere. *Talmente che anche quando la mente intende sè stessa, il suo concetto non è la mente stessa, ma ciò che viene espresso per la cognizion della mente* [2]. » Il medesimo era stato già insegnato da S. Anselmo nel Monologio: *Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem, ad sui similitudinem tamquam ex eius impressione formatam. Quamcumque enim rem mens seu per corporis imaginationem*

1 *Contra gentes* l. 4, c. 11.

2 *Omne intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero, vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem; ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi: unde etiam quando mens intelligit se ipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis.* — *Qq. Disp.* Quaest. *De verbo* art. II.

seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere [1].

11. Da questa dottrina i Padri e Dottori della Chiesa deducevano che la nostra intellezione può considerarsi come un parto mentale, produttivo in noi dell'oggetto nello stato di cognizione. Ascoltiamo sopra di ciò S. Agostino: « Perspicuamente è da tenere, egli dice, che ogni cosa, che noi conosciamo, ingenera in noi la notizia di sè medesima. Imperocchè da ambidue è partorita la notizia: dal conoscente cioè e dal conosciuto. Onde allorchè la mente conosce sè stessa, essa sola è parente della sua cognizione: giacchè in tal caso il cognito s' identifica col conoscente [2]. » E poco dopo soggiunge: « L'inquisizione di una cosa è tendenza a rinvenirla, che è quanto dire a reperirla. Ora il *reperire* è quasi un *partorire;* e però le cose, in quanto reperte, sono quasi una prole dell' intelletto. In che modo? Per l'atto stesso della cognizione; conciossiachè per esso elle vengono quasi formate, in quanto vengono idealmente espresse. Attesochè quantunque già esistevano le cose, che noi cercando troviamo; nondimeno la loro notizia in noi non era: epperò la riputiamo quasi una prole che nasce in noi [3]. » E di vero, allorchè noi concepiamo colla mente un oggetto, verbigrazia un uccello, noi in quell' atto abbiamo come una visione mentale di quello stesso che ad esso oggetto appartiene nello stato reale. A cagion d'esempio all' uccello nello stato reale appartiene la sostanzialità, la vita, il sentimento, variato in questo o quel modo, secondo la diversa

1 *Monologium* c. 33.

2 *Liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est.* De Trinitate lib. IX, c. 18.

3 *Inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet si dicas reperiendi. Quae autem reperiuntur, quasi pariuntur: unde proli similia sunt. Ubi, nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi expressa formantur. Nam etsi iam erant res, quas quaerendo invenimus; notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus.* Ivi.

specie di volatile di cui si tratta. Le medesime cose son ripetute nella visione mentale, sorta in noi per quell'atto conoscitivo che abbiamo emesso. Onde quivi si trova altresì un uccello; privo certamente della sua esistenza reale, ma in tutto il resto simile, per ciò che riguarda l'essenza, all'uccello che vive e sente e rallegra colle armoniose sue rime. Nel che è da notare che codesto uccello, in quanto a noi riluce nello stato ideale, benchè sia meno perfetto dal lato della carenza della sua sussistenza fisica nella propria individualità; è nondimeno in certa guisa più perfetto dal lato della universalità e immutabilità che riveste. Imperocchè esso, in quanto è ridotto così a mero intelligibile, non si riferisce più solamente a questo o quel determinato individuo in particolare, ma è riferibile a una sterminata moltitudine d'individui possibili, di cui esprime la comune natura. Nè egli per verità invecchia o muore coll'invecchiare e morire degli uccelli reali, ma resta sempre lo stesso, a fronte della continua mutazione di quelli. La qual cosa fu sapientemente osservata da santo Agostino laddove disse: *Praestantior est imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua* [1]. Questa immagine adunque, questa notizia generata dall'intelletto, in quanto è rappresentativa ed espressiva dell'oggetto inteso, è quella che chiamiamo *idea in atto secondo*, e che S. Agostino con altro vocabolo la disse *verbo* della mente: *Conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus* [2]. S. Tommaso seguitò per ordinario la denominazione di S. Agostino chiamandola anch'egli verbo mentale; ma gli altri Scolastici la dissero bene spesso *specie espressa*, fondati sopra del medesimo S. Dottore, da cui venne talvolta appellata *similitudo expressa* [3].

12. Di qui si rende manifesto doversi l'idea o specie, che voglia dirsi, considerare ancora in atto primo. Imperocchè la notizia rappresentatrice dell'oggetto, come notammo più sopra con

1 *De Genesi ad litteram* l. 12, c. 16, n. 32.
2 S. Agostino lib. 9 *De Trinitate* c. 7.
3 Quaestio 2. *De potentia Dei* art. 1.

S. Agostino, richiede il concorso di due fattori, del conoscente cioè e del conoscibile: *Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito.* Ora il conoscibile preso nella sua reale entità, è fuori del conoscente, quando non si tratta di cognizione riflessa; e come estrinseco al conoscente non può concorrere all'atto conoscitivo, che come atto vitale dee procedere da un principio del tutto intrinseco all'operante. Dunque conviene che l'oggetto per influire nella cognizione diventi prima intimo al conoscente, mediante qualcosa che ne faccia le veci, e che accolto in esso conoscente si trasfonda in certa guisa in lui avvivandosi della stessa sua vita. Codesto qualcosa, che dee riceversi nel conoscente, e che è come il mezzo per cui l'oggetto influisce nell'atto conoscitivo, è l'idea in atto primo; la quale dagli Scolastici chiamavasi specie *impressa.* Essa è che informa l'intelletto e lo costituisce capace di emettere questo o quell'atto secondo, cioè un'azione percettiva di questo o quell'oggetto. In altra guisa la conoscenza non potrebbe pullulare nella mente. E la ragione è palpabile; giacchè la facoltà nostra intellettiva è di per sè indifferente a qualsivoglia intellezione; e dall'indifferente, finchè resta tale, non segue nulla. Il perchè l'intelletto nostro per uscire in una piuttosto che in altra intellezione, esprimendo idealmente tale piuttosto che tale oggetto, uopo è che venga determinato da qualche cosa che abbia virtù di far rilucere nella conoscenza l'espressione d'un oggetto a preferenza di un altro, e che si unisca ad esso intelletto per sì fatto modo, che formi con lui un sol principio dell'atto conoscitivo [1]. Codesta cosa determinativa della mente all'atto conoscitivo in particolare, torniamo a dire, è quella che intendiamo per idea in atto primo, e che da S. Tommaso vien constantemente segnata col nome di specie intelligibile. Essa

1 *Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus, qui est intelligere. Et ideo ex eis efficitur unum quid in quantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem.* S. Thom. Quaestio *De Cognitione Angel.* a. 1.

conviene che rappresenti, almen virtualmente l'oggetto, in quella guisa che il seme da commettersi alla terra conviene che contenga almeno virtualmente la pianta che dee germogliarne. Per l'unione poi intima, ond'essa si stringe coll' intelletto, avverasi quel detto di S. Tommaso che per l'atto della conoscenza l'intelletto e l' intelligibile si fanno una cosa sola: *Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum* [1].

13. Codesta necessità dell'idea in atto primo per poter avere l'idea in atto secondo, è espressamente insegnata da S. Tommaso: « L'intelletto, egli dice, informato dalla specie dell' oggetto *(quella che abbiamo detta idea in atto primo)* produce in sè stesso coll'intendere una certa nozione intellettuale dell' oggetto *(quella che abbiamo chiamata idea in atto secondo)* . . . Ora così fatta nozione intellettuale, essendo quasi il termine dell' operazione intellettiva, è distinta dalla specie intelligibile, la quale attuava l' intelletto e che bisogna riguardare piuttosto come principio di quella operazione; benchè tanto l'una quanto l'altra siano similitudine dell'oggetto. Imperocchè per essere la specie intelligibile, la quale è forma dell'intelletto e principio dell' intellezione, similitudine dell'oggetto esterno; ne segue che l' intelletto possa formare una nozione simile ad esso oggetto; perchè ogni cosa opera conformemente all'essere da cui è costituita [2].

14. Sicchè nell'intellezione bisogna distinguere quattro cose: I. La potenza intellettiva, capace d'intendere ma di per sè indifferente a qualsivoglia intellezione. II. La specie intelligibile, che

1 *Contra Gentes* lib. 2, c. 55.

2 *Intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae . . . Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris; sequitur quod intellectus intentionem format illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur.* Contra Gentes lib. 1, c. 53.

informando la potenza la costituisce in atto primo, e la determina ad emettere questo o quell'atto in particolare. III. L'azione che ne sussegue, in quanto producimento d'un termine che rimane nello stesso operante, giacchè trattasi d'azione immanente. IV. Il compimento di tale azione, che è il concetto formato dalla mente, ossia il verbo mentale, cui noi denominammo idea in atto secondo. Questa poi procedendo dalla mente che è già informata dalla similitudine dell'oggetto (dall'idea in atto primo) ed è quasi immedesimata con essa, non può non essere tutta espressione del medesimo oggetto. *Sicut in principio actionis, intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata; ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu, et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum* [1].

ARTICOLO IV.

Stranezza degli Ontologi nel negare le idee come forme rappresentative.

15. L'idea in quanto appartiene alla conoscenza specolativa, di cui qui parliamo, non è altro che una similitudine dell'obbietto, la quale informa la mente del conoscente. Nondimeno, attesa la connessione che essa ha con la cosa rappresentata, si suole talvolta trasferire alla medesima, appellandosi col nome d'idea l'oggetto stesso da noi contemplato. Così alcuna fiata diciamo: l'idea di giustizia consiste nel dare il suo a ciascuno, e l'idea di vita consiste nel movimento ab intrinseco. Ma questa traslazione di vocabolo non dee trarci nell'errore di credere che sempre la voce idea esprima l'oggetto, spogliandola del suo significato primitivo e formale, che spiegammo più sopra. In tale errore cadono gli Ontologi; i quali vogliono che in ogni caso per

1 S. Tommaso Opusc. 14 *De natura verbi intellectus.*

idea si debba intendere l'oggetto stesso da noi percepito. Il che potrebbe tollerarsi in qualche modo, se fossimo padroni di fabbricarci a senno nostro la lingua; ma dovendo servirci di quella che è già in uso presso gli uomini coi quali conversiamo, e credendo questi darsi da noi ai vocaboli, che adoperiamo, lo stesso valore che essi; non è in nostro arbitrio levare ad una voce il significato che le viene generalmente attribuito, per valerci di essa come meglio ci aggrada.

16. Il Gioberti nella sua Introduzione al capo terzo del libro primo con tuono magistrale ci fa sentire che la voce Idea fu da molti filosofi stranamente abusata; e che però egli intende restituirle il suo legittimo valore prendendola in senso analogo al platonico, che è quanto dire per l'oggetto stesso della nostra cognizione: *Sotto nome d' Idea intendo l' oggetto della cognizione razionale in sè stesso, aggiuntovi però una relazione al nostro conoscimento.* Alla voce del maestro rispondono a pieno coro i discepoli che prendere l' idea per una forma esistente nell'animo, per una somiglianza o espressione intellettuale dell' oggetto, è cadere inevitabilmente nel soggettivismo, e che per essa dee intendersi sempre il vero stesso obbiettivo, il quale non è nella mente, ma si affaccia e si appalesa alla mente.

Altri più moderati ci dicono che veramente per idea dee sempre intendersi l' obbietto stesso che si manifesta al nostro intendimento per intuizione diretta; ma che oltre alle idee, termine primo ed immediato della nostra percezione diretta, si dànno nella conoscenza riflessa *le nozioni*, le quali sono come altrettante copie o espressioni mentali delle idee già percepite.

17. Quanto alla prima classe di ontologi, i quali negano affatto l'esistenza delle idee come forme in noi rappresentatrici dell'oggetto, niuno è che non vegga la confusione grandissima che essi arrecano; conciossiachè distruggano ogni differenza tra l'ordine reale e l' ordine ideale, e spoglino al trar de' conti l' intelletto nostro d' ogni pensiero. Tutto il lavoro della logica consiste nel dirigere la mente umana nella specolazione, acciocchè acquisti

conoscenze vere, cioè conformi all'oggetto. Ciò suppone evidentemente che ci sia un doppio ordine: l'uno reale, l'altro ideale; l'uno cioè costituito dagli obbietti stessi della conoscenza nella propria realità considerati, l'altro dalle manifestazioni di questi obbietti fatte in noi per la conoscenza. Queste manifestazioni si appellino pure *nozioni*, *concezioni*, *intuizioni*, o come volea Marsilio Ficino, *formole ideali* [1], non monta: il certo è che debbono ammettersi, se pure non voglia rigettarsi la diversità dei due ordini che dicevamo. E poichè esse consistono in una certa visione mentale per cui l'oggetto si manifesta al conoscente; a buon diritto si nomano idee. La qual denominazione essendo usata costantemente da' filosofi, anzi essendo passata nel comune linguaggio; è atto imprudente ripudiarla: perchè in un col primiero significato si corre rischio di ripudiare la cosa stessa che viene espressa, con perturbazione inestimabile della scienza. Questo appunto fanno gli ontologi; i quali torcono la voce idea a significare l'oggetto stesso, non per altro motivo, se non per negare che ci sieno in noi delle mentali rappresentanze. Ma se queste si tolgono via, dove resta più l'ordine ideale? Non rimanendo che i soli obbietti, nella propria loro entità; non potrà più sussistere se non quel solo ordine che essi costituiscono, val quanto dire il solo ordine reale. Nè codesto ordine potrà più da noi essere in niuna guisa percepito; perchè la percezione non è possibile, senza un atto mentale che involga e rappresenti l'oggetto; e la rappresentanza dell'oggetto costituisce appunto l'idea nel senso abborrito dagli ontologi. Onde costoro, se volessero essere conseguenti, dovrebbero negare del tutto la possibilità della cognizione, non ritenendo che il solo ordine reale, colla incapacità di generare in noi l'ideale.

18. Per fuggire una sì disastrosa illazione il Gioberti ricorre all'aggiunta *della relazione al nostro conoscimento*, che egli con-

1 *Nisi sint ideae penes Deum et ideales in nobis formulae, peribit dialectica omnisque philosophia.* In Parmenidem c. 34.

cede agli oggetti per trasformarli in idee. Ma ognun vede l'inefficacia d'un tale ricorso. Imperocchè per codesta addizione gli oggetti non escono dal loro ordine; ma rimanendovi, rivestono soltanto ragione di vero ontologicamente considerato, in quanto cioè il vero si converte coll' essere. La relazione non trasporta mai il subbietto da uno stato ad un altro; ma, lasciandolo quel che è, lo riferisce soltanto ad un termine da esso distinto. E così la relazione al nostro conoscimento lascia l'ente nell'ordin reale; aggiuntovi solo questo rispetto, che esso è da noi percepito o almeno può percepirsi. Per contrario l' ordine ideale in qualsivoglia conoscenza, eziandio diretta, dee consistere nelle percezioni del conoscente rivelatrici dell' essere, le quali per conseguenza albergano nel subbietto, non nell'obbietto. Altrimenti come potrebbe avverarsi che l' un ordine manifesta l'altro, ripete l'altro, si conforma coll'altro? Per verità sarebbe ridicolo udir filosoficamente spiegar la cosa così: *L'ordine ideale si conforma per la retta cognizione all'ordin reale, perchè gli obbietti colla relazione al nostro conoscimento, si conformano agli obbietti senza questa relazione.* Eppur tale e non altro sarebbe il linguaggio che dovrebbono tenere gli ontologi; giacchè per essi l'ordine reale, ossia delle cose, sarebbe formato dagli obbietti senza il riferimento alla conoscenza, e l'ordine ideale, ossia delle idee, risulterebbe da questi stessi obbietti coll'arrota di quella relazione.

Ma il più grazioso si è che questa loro scappata non servirebbe ad altro che a fare un buco nell'acqua. Attesochè, dato pure che possa chiamarsi idea l'obbietto, in quanto rivestito d'una relazione al nostro conoscimento, non si viene per questo a scemare punto nè poco la necessità di forme rappresentative per parte del conoscente. Perciocchè anche in tal caso non può non considerarsi il conoscimento stesso come dotato di relazione verso l'oggetto, e questa relazione non può esser fondata se non in un possesso del medesimo, non in quanto esso sussiste nella propria realità (giacchè come tale è fuori dell'atto conoscitivo), ma in quanto riluce in una sua somiglianza E così si cangerebbe

inutilmente il nome, restando la cosa; perchè resterebbe ciò che noi intendiamo per idea. Di che novamente si vede come questa teorica degli ontologi mira in sostanza a spogliare la mente nostra d'ogni pensiero, spogliandola d'ogni azione; la quale non può altrimenti intendersi, fuorchè supponendo idee distinte dall'oggetto. Per fermo, se noi nell'intendere operiamo veramente, se emettiamo un'azione; quest'azione non può essere altro che una espressione intellettiva dell'oggetto, un verbo della mente, per cui noi diciamo idealmente ed esprimiamo a noi stessi l'oggetto intorno a cui versa la conoscenza. Laonde ragionevolmente disse il Balmes che *noi non conosciamo se non per mezzo di una rappresentazione, e che senza di essa la cognizione è inconcepibile* [1].

19. E ciò sia detto eziandio contra certuni, i quali, sebbene professino di non essere ontologi e di seguir S. Tommaso; nondimeno sostengono a spada tratta che nella specolazione *l'idea è ciò che la mente intuisce,* e ch'essa è propriamente il conoscibile; recandone in prova questa ragione, *che una cosa, per potersi conoscere, è necessario che sia nella mente, e la mente non può accogliere in sè l'oggetto stesso ma solamente l'idea.* La qual ragione è appunto quella, onde S. Tommaso dimostra tutto l'opposto, cioè che l'idea non è il conoscibile, ma bensì il subbiettivo principio, in virtù del quale il conoscibile vien percepito dal conoscente: *Principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.* E vaglia il vero, se l'idea è ciò, secondo cui la forma del conoscibile si dice essere nel conoscente, essa evidentemente non è l'essere stesso del conoscibile, ma una sua simiglianza o rappresentazione. Dunque se non vogliamo evocare *ab inferis* il formalismo di Kant, pel quale la mente nostra non altro percepirebbe se non le sue proprie rappresentanze; uopo è dire che l'idea non è il conoscibile ossia l'oggetto, ma bensì un principio determinante alla cognizion

1 *Filosofia fondamentale* lib. I, cap. XI.

dell'oggetto. Almeno ciò dee assolutamente affermarsi della conoscenza diretta; conciossiachè in ordine alla cognizione riflessa possa benissimo l' idea diventare oggetto, in quanto la mente, dopo d'aver percepito un oggetto da sè distinto, può ritorcere lo sguardo sopra di sè medesima e apprendere il suo proprio atto e il principio da cui esso procede. Ma l'atto stesso, che qui diventa obbietto, convien che abbia avuto per obbietto, intorno a cui aggirarsi, qualche cosa di diverso da sè medesimo: non essendo possibile che ciò, intorno a cui versa un'azione, sia la forma stessa che costituisce l'azione. Ove ciò fosse, non dovremmo trovar ripugnanza nei sogni trascendentali del Fichte o dell'Hegel, quando l' uno vi mette a capo dello svolgimento conoscitivo l'Io che col pensiero pone sè stesso e l'obbietto da sè distinto; l' altro prende le mosse dalla ragione astratta che operando senza alcun presupposto cava da sè medesima l'universo e la scienza. Così in maniera del tutto analoga, l'idea, la quale non può concepirsi senza un obbietto che rappresenti, sarebbe essa stessa l'obbietto rappresentato alla mente, non si saprebbe dire da che.

Nè varrebbe il replicare che in tal caso l' idea percepirebbesi immediatamente dall'animo senz' alcuna rappresentanza; perchè non potendosi nulla percepire senza un atto percipiente ed esprimente la cosa intesa, questo atto medesimo in quanto espressione dell'idea sarebbe idea nel senso da noi più volte spiegato; soltanto il nome resterebbe, senza ragione, accomunato eziandio all'obbietto, che per essa si apprende.

ARTICOLO V.

Inutilità delle nozioni introdotte dagli Ontologi moderati.

20. Le cose dette fin qui militano egualmente contra gli ontologi tanto rigidi quanto moderati, perciocchè sì gli uni come gli altri rifiutano ogni idea rappresentativa nella diretta intuizione

del vero; quasi che potesse concepirsi intuizione senza espressione mentale di ciò che s' intuisce, o l'espressione mentale per ciò stesso che informa la mente non fosse idea in senso di rappresentativa. Ma gli ontologi moderati a codesta opinione, che han comune coi rigidi, fanno una giunta, in vigore della quale credono di battere una via di mezzo e conciliare tra loro le due parti estreme e contrarie. Essi dicono che oltre alla diretta intuizione delle idee, vedute in Dio, si dieno in noi delle copie ed immagini delle medesime, che appartengono all'ordine riflessivo e che potrebbono chiamarsi nozioni. In tal guisa si argomentano di rappattumar la bisogna, ammettendo cogli ontologi puri l' intuito immediato dell' intelligibile, senza forme rappresentatrici intermezze; e consentendo agli avversarii dell'ontologismo la esistenza di codeste forme rappresentatrici, a rispetto dello svolgimento riflesso della ragione.

21. Lasciando indietro ogni altra considerazione, chi non vede non esserci qui alcun bisogno di questa seconda suppellettile intellettiva? Perciocchè se la mente, secondo la costoro sentenza, ha già la intuizione diretta e immediata delle idee, a che fine affaticarsi poscia a formare in sè delle copie imitatrici di quelle? Non sarebbe codesta un'opera al tutto vana e disutile? Che Platone, oltre le idee, ammettesse delle simiglianze ideali impresse e stampate nel nostro spirito, s' intende benissimo; giacchè le idee, stabilite come forme sussistenti da sè fuori della materia e della mente, non erano al veder suo conosciute altrimenti se non mediante le rappresentazioni, che da esse scaturivano nei singoli intelletti umani. In tal guisa l'uso di così fatte immagini, che riferissero quei tipi ideali, appariva ragionevole; e la controversia volgeasi unicamente intorno all' ipotesi previa concernente la sussistenza di quelle forme e il valor de' vocaboli adoperati a significarle.

Ma per chi presuppone che già le idee sieno precedentemente mirate e contemplate in loro stesse, sembra affatto soverchio l'aggiungere un altro ordine di conoscenze in qualità di simula-

cri imitanti le prime. E a che varrebbero per verità così fatti simulacri se non ad intorbidare e corrompere la conoscenza; giacchè essi per concessione degli avversarii sarebbero subbiettivi, e ogni forma subbiettiva secondo loro non ci fa percepire il vero ma l'ombra e l'apparenza del vero? Se non avessimo l'intuito immediato e diretto, pazienza, ci rassegneremmo a lavorare cotali immagini; non potendo procacciarci altra cosa di meglio. Ma possedendo noi, per benefizio dell'Ontologismo, quella beata intuizione della verità senza veli, perchè gravarci del peso di formarcene delle copie? Si dirà: per l'esercizio della riflessione. La risposta non è soddisfacente. Attesochè, non essendo la riflessione fuorchè un ritorno dell' animo sulla precedente conoscenza, pel quale si rilegge in certa guisa e si ripensa l'oggetto appreso; chi vieta che essa si eserciti sopra l' oggetto stesso già a noi presente per sè medesimo, scoprendo in esso gradatamente tutti i veri che esso senza fine si chiude in grembo?

22. Nè punto giova agli avversarii l' esempio che recano del dipintore; il quale, veduto un oggetto, lo ritrae poscia in un quadro per contemplarlo. Imperocchè l'artista si forma una copia dell' oggetto, perchè non può aver sempre seco l' originale. Ma se egli potesse colla medesima facilità trasportare, dove che sia, e mostrare ai curiosi, quando che voglia, il modello stesso da lui veduto; non sappiamo se egli si prenderebbe mai la briga di ritrarlo in tela col suo pennello. Se pure non vogliamo dire che a ciò fare egli s'induca per semplice divertimento o per mostrare ad altrui la sua perizia nell'arte. Ora la mente nostra, secondo i canoni dell'Ontologismo, ha sempre alla mano e presente allo sguardo l'originale, cioè le idee, cui del continuo rimira senza intermedio di sorte alcuna. A che dunque accollarsi la fatica di ricopiarle in altrettante immagini logiche, le quali, per elaborate che sieno, non possono giunger mai alla perfezione del prototipo? Se non è per semplice voglia di esercitarsi a dipingere, non sapremmo trovare ragione sufficiente di tal lavorio. Conciossiachè per la meditazione del vero e per tutti gli altri opificii cogitativi

sarà sempre meglio che la mente si avvalga delle intuizioni dirette, ripensate solamente da lei, senza veruna creazione d' immagini o simiglianze ideali; le quali se nuocono alla percezione diretta, non pare che possano giovare alla riflessa. Comunque sia, giacchè gli Ontologi son pervenuti, per divina mercè, a cogliere il vero immediatamente nel suo fonte reale; è cosa fuor d'ogni dubbio più sicura che poscia nel meditare e ragionare tengano quivi sempre fissa la mente, senza mai torcere il guardo a copie inesatte che potrebbero falsarne o almanco offuscarne l'apprensione.

ARTICOLO VI.

In che senso l'idea può e dee dirsi subbiettiva.

23. La conoscenza intellettiva è una mentale rappresentazione dell' oggetto. Essa dunque è informata dall' essere stesso dell'oggetto, non preso nella sua real sussistenza (giacchè come tale l'oggetto non è che in sè stesso), ma preso nella sua sussistenza ideale, che è propria solamente della cognizione, e la quale non potrebbe negarsi senza distruggere, nonchè l' atto, la possibilità stessa di conoscere. Ora questa forma rappresentatrice, questa similitudine della cosa conosciuta, la quale attua o la potenza conoscitiva o la conoscenza stessa che ne procede, è quella appunto che si denomina idea. L' idea dunque è tanto innegabile, quanto è innegabile che conosciamo e che conoscendo esprimiamo un oggetto. Ma la conoscenza è inoltre un atto vitale ed immanente, cioè a dir così fatto, che non solo procede da principio interno all' operante, ma ancora si eseguisce e si compie e permane in esso operante; sicchè in lui inerisca tutto ciò, da cui quella è intrinsecamente costituita. L' idea dunque, in quanto è principio determinante alla conoscenza o forma dell' atto stesso conoscitivo, alberga nel subbietto; e sconoscere questa proprietà dell' idea vale altrettanto che sconoscere la natura stessa della co-

gnizione e spogliare la mente umana d'ogni pensiero. È questo in breve ciò che ragionammo nei precedenti articoli, e che mostra perspicuamente il lato, onde l'idea dee dirsi in rigor di termini subbiettiva.

24. S. Tommaso coll' ampiezza delle sue vedute ci dichiara generalmente la natura dell' essere conoscitivo, riponendola in questo appunto che un subbietto, senza perdere la propria attualità, possa ricevere in sè la forma delle altre cose da lui distinte. « Gli esseri conoscitivi, egli dice, in ciò si distinguono dai non conoscitivi, che questi non sono capaci, se non della sola loro propria attualità, laddove il conoscente è naturato a ricevere eziandio la forma delle altre cose; giacchè nel conoscente si trova la specie, ossia la simiglianza ideale, del conosciuto. Onde si fa manifesto che la natura dell'essere privo di cognizione è più circoscritta e limitata; per contrario la natura degli esseri conoscitivi ha maggiore amplitudine ed estensione; e però dice il filosofo che l'anima è in certa guisa ogni cosa [1]. » Questa universalità, diciam così, apprensiva delle altre cose, questa non esclusione da sè di quello che da sè è distinto, questa capacità di accogliere in qualche modo nella propria natura tutto ciò che in qualche modo partecipa dell'essere, costituisce come il carattere distintivo dell' eccellenza, della grandezza, della nobiltà dello spirito.

25. La qual sublime teorica si collega nella dottrina dell'Angelico con un'altra ancora più generale intorno alla graduazione di tutti gli esseri che compongono l'universo. La loro maggiore o minore perfezione consiste nell'allontanamento maggiore o mi-

1 *Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius ; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata ; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem : propter quod dicit philosophus* (3 *De anima textu* 77) *quod anima est quodammodo omnia.* Summa Theol. 1 p. q. XIV, a. 1.

nore che hanno dalla coartazione alla propria singolar concretezza. Infimi in questa scala sono i corpi inorganici, i quali sono del tutto ristretti alla sola individualità in cui fisicamente sussistono. Talmentechè in niuna guisa essi escono fuori della propria singolare esistenza, nè in essa rimanendo s'immedesimano con altri esseri distinti, ma crescono soltanto indefinitamente di mole per semplice accozzamento di nuove parti. Vengono dopo immediatamente gli esseri dotati di organismo e di vita vegetativa, i quali per la duplice facoltà di nutrirsi e generare si allontanano in qualche modo dall'isolamento dei primi, in quanto con azione vitale convertono nella propria sostanza i succhi, che attraggono dalla terra, e colla fecondità de' loro germi riproducono e propagano in altri individui la propria specie. Maggiore ampiezza, e per conseguente più alta perfezione, si scorge ne' viventi che godono di facoltà sensitive, per le quali essi, senza cessare d'essere quel che sono, traggono in sè la rappresentazione di tutto l' universo corporeo, come altrettanti specchi in cui si riflettano le forme di tutte le cose che esercitano impressione sugli organi del corpo. Ma giunti all'essere intellettuale, noi ammiriamo un'estensione ed ampiezza meravigliosa; giacchè l'intelligente, senza uscire di sè, atteggia idealmente e rappresenta a sè stesso ogni cosa; tirando nella propria natura coll'immanenza dei suoi atti conoscitivi l'essere di tutti gli obbietti sì materiali come spirituali, sì esistenti come possibili. L'intelligente non si limita alla sua individual sussistenza, ma diventa in certa guisa ogni altra cosa, per la simiglianza ideale che ne riveste, e mercè della quale egli è in tutto in certa guisa e per tutto. Per che l'Apostolo S. Giovanni favellando della manifestazione che Dio fa di sè medesimo ai beati lassù nei cieli, dice che per essa noi diventiamo simili a Dio: *Cum apparuerit, similes Ei erimus; quoniam videbimus eum sicuti est* [1]; e Dante ad esprimere l'intima comunicazione del conoscente colla cosa

1 *Epist.* I, c. 3, v. 2.

conosciuta foggiò quelle voci, strane nel suono, ma profondissime nel concetto:

> Dio vede tutto e tuo veder *s' inluia*[1];
> S'io *m' intuassi*, come tu *t' immii*[2].

Ora essendo l' intellezione un atto immanente, che resta cioè nel soggetto da cui procede; la similitudine dell' oggetto, che vi è contenuta, sia che si consideri in quanto brilla in quell'atto, sia che in quanto determina la mente ad emetterlo, convien che informi il soggetto a cui esso atto appartiene. Il perchè chiamandosi idea sì fatta similitudine, convien che l' idea sia in questo senso soggettiva, cioè perfezione e attualità del soggetto. In altra guisa la cognizione sarebbe inesplicabile, e si affermerebbe colle parole mentre che si nega col fatto.

ARTICOLO VII.

La soggettività dell' idea non rende soggettivo l' oggetto.

26. Non mancheranno di quelli che per le cose finora esposte ci accuseranno di soggettivismo, dicendo che se l' idea è soggettiva dovrà conchiudersi che dunque l' oggetto della conoscenza non sia altro che una forma del conoscente, in altri termini un subbiettivo. Questa illazione sarebbe mirabile: perocchè supporrebbe come concesso da noi quello stesso che abbiamo finora negato, cioè che l'intelligibile diretto sia l'idea. Perchè una tale illazione possa farsi, bisognerebbe argomentare a questo modo: L' intelligibile ossia l' obbietto della conoscenza diretta è l' idea; ma per voi l' idea è subbiettiva; dunque per voi l' intelligibile, ossia l' obbietto della conoscenza diretta, è subbiettivo. Ma chi non vede che un tal sillogismo cade al tutto per terra, negata che

1 *Paradiso* c. IX.
2 Ivi.

sia la maggiore? Ciò appunto è quello che qui interviene. Imperocchè noi abbiamo ragionato così: Benchè talvolta sotto nome d' *idea* s' intende l'oggetto stesso della intellezione (come quando diciamo: L'idea di giustizia richiede che si dia il suo a ciascuno); nondimeno più comunemente col nome *idea* vuol significarsi la rappresentazione mentale dell' oggetto, ossia la forma della cosa sussistente nello spirito contemplante, tanto se si consideri nell' atto primo, quanto se nell' atto secondo della cognizione. Ora questa forma, benchè provegnente dall' obbietto, nondimeno è attuazione del subbietto, cioè dello spirito che contempla. Essa è modificazione della potenza conoscitiva o compimento dell'atto che questa elice; e però sotto tale riguardo uopo è che sia subbiettiva, cioè che si distingua dall'obbietto e sia appartenenza e proprietà del subbietto [1]. Ma per ciò stesso è evidente che essa non può stabilirsi come l' intelligibile diretto, ossia come l'oggetto primo che si conosce; ma bensì dee stabilirsi come il principio ed il mezzo per cui si conosce. Di che segue, secondo una retta logica, che non l' intelligibile, ossia il termine percepito ed il fine della conoscenza, ma solo il principio o il mezzo di essa sia subbiettivo. Dunque la subbiettività dell' idea non importa nè inchiude la subbiettività dell' oggetto; anzi a dir più propriamente l' esclude, non potendo il principio immedesimarsi col termine nè il mezzo col fine.

27. Sapete di che piuttosto il soggettivismo è sequela inevitabile? Esso è sequela inevitabile della dottrina di quelli, i quali dopo di avere (come è di ragione) distinta l' idea dalla realità e sussistenza fisica delle cose da noi contemplate, pongono a capo e fondamento della loro teorica che le idee stesse, e non altro che le idee, sieno l' obbietto proprio e diretto della mente. Co-

1 *Licet utrumque sit accidens, species scilicet* (l'idea in atto primo), *et verbum ex specie genitum* (l' idea in atto secondo), *quia utrumque est in anima tanquam in subiecto; verbum tamen magis transit in similitudinem substantiae* (è più espressivo della sostanza, cioè dell' oggetto rappresentato) *quam species ipsa*. S. TOMMASO Opusc. 14 *De natura verbi intellectus*.

storo di necessità si chiudono da sè medesimi nella cerchia del subbiettivo, cioè delle semplici forme ideali, inerenti al subbietto; senza potersene trar fuora in altra guisa, che gittandosi nell'Ontologismo e confondendo gli atti della mente nostra con gli atti stessi del divino intelletto. Di che qual pervertimento si ingenera in filosofia, non è da dire.

L'idea, che informa lo spirito umano, altro esser non può che una sua attualità, una rappresentanza dell'essere, una manifestazion dell'obbietto fatta al subbietto; in altri termini, un subbiettivo. Se essa dunque è l'intelligibile, ossia il termine diretto della mente, la conoscenza ideale di per sè non esce fuori del subbietto, ma in lui e nelle appartenenze di lui unicamente si travaglia e rigira. Nè a farla trapassare all'oggetto si scorge alcuna via nell'ordine intellettivo; non potendo l'ideale di per sè solo darci il reale. Ondechè a spiegare la conoscenza del reale nell'ipotesi dell'idea-obbietto, richiederebbesi assolutamente la immedesimazione dell'ideale col reale, della conoscenza coll'essere, del subbiettivo coll'obbiettivo. Ed eccoci all'Hegelismo. Se non vogliamo cadere nei sogni panteistici di codesto sistema, ci è forza ammettere una dualità primitiva, una distinzione reale tra il soggetto e l'oggetto, tra il conoscere e l'essere nella nostra intellezione, e quindi tra l'idea e il termine che per essa si percepisce. L'idea è in noi, ma ha necessaria relazione all'oggetto; ogni relazione importa opposizione, e quindi distinzione di estremi.

28. Gli avversarii hanno un bel dire che l'idea intuita dall'animo diventa poi mezzo per conoscere l'esteriore realità, in vigor d'un giudizio per cui essa si congiunge colla sensazione sorta in noi per impulso d'una causa esterna. Tralasciando la stranezza di questa congiunzione di due elementi tra loro così diversi ed opposti, quali sono la sensazione e l'idea; chi non vede che questa dottrina restaurerebbe sott'altra forma il sistema di Kant? E di vero a che riducesi finalmente il famoso idealismo di questo patriarca del razionalismo alemanno? A stabilire la co-

noscenza oggettiva, come il prodotto di due elementi, l'uno dei quali è una forma *a priori*, la quale si trova nel nostro spirito indipendentemente dall'esperienza; l'altro è una materia portaci dalle sensazioni, ossia dalle impressioni cagionate nei nostri organi dai corpi esterni. Di qui egli inferisce che la nostra conoscenza non può oltrepassare la sfera dell' esperienza sensibile, e che in questi stessi limiti ella dee restringersi ai soli fenomeni ed alle sole rappresentazioni. E la ragione nel suo sistema è calzante; perchè, secondo lui, dalla sola esperienza sensibile ci vengono i materiali, senza cui la forma razionale non offerisce che una conoscenza vuota; e gli obbietti stessi sensibili non s' intuiscono fuorchè attraverso alle intuizioni di spazio e di tempo, forme ancor esse immanenti e soggettive dell' animo. Molto simigliante a questa ci sembra la dottrina, qui da noi impugnata. Imperocchè anche essa spiega la conoscenza del reale per mezzo di due fattori: l' uno *a priori*, cioè l' idea, qual forma delle cognizioni; l'altro *a posteriori*, cioè la sensazione in quanto impressione organica da noi avvertita. Se dunque analoghi, se non identici, sono i principii; perchè non dovrà essere analoga, se non identica, l' illazione? Ma senza ciò, egli è evidente che dall' unione di due subbiettivi non può risultare che un composto subbiettivo ancor esso. Ora la sensazione per gli avversarii è subbiettiva; giacchè essi pensano non avvertirsi per quella fuor solamente una passione del senziente. L' idea poi nella loro sentenza dee aversi per subbiettiva sotto ogni aspetto; perchè essa e nella sua entità è distinta dagli obbietti reali, siccome forma immanente nell' animo; e n' è distinta eziandio nella rappresentazione, la quale non può essere se non secondaria ed accidentale in un sistema, che fa l' idea non mezzo ma termine della conoscenza diretta. Ed ecco così un nuovo esempio dell'antico adagio che gli estremi si toccano: vedendosi qui apertamente che il voler obbiettiva l' idea non solo in quanto espressiva dell' oggetto, ma in quanto essa stessa diventi oggetto, torna in sostanza al medesimo che renderla subbiettiva del tutto.

29. Il subbiettivismo adunque non nasce dal dirsi subbiettiva l'idea, la quale non può non esser tale se ha immanenza nello spirito; ma nasce bensì dallo stabilire l'idea stessa come obbietto della cognizione diretta, dopo averla diversificata dalla estrinseca realità. In breve: o l'idea si confonde coll'essere reale, ovvero se ne distingue. Se si confonde, come fanno gli ontologi, si cade nell'Hegelismo. Se per contrario se ne distingue, allora o essa si stabilisce come obbietto o come mezzo della cognizione diretta, cioè o come l'intelligibile stesso, o come ciò per cui l'intelligibile vien percepito. Il primo membro di quest'ultima disgiuntiva mena, come è detto, al soggettivismo ed al Kantismo; perchè volge il primo guardo dello spirito ad una forma mentale, da cui non può farsi trapasso alla percezion del reale. Dunque non resta che appigliarsi all'altro membro, dicendo che l'idea si distingue veramente dall'essere, cioè dalla sussistenza delle cose in loro stesse, ma che tuttavia essa non è l'intelligibile, bensì è principio e mezzo per cui ed in cui l'intelligibile si percepisce.

ARTICOLO VIII.

L'idea per S. Tommaso non è ciò che si conosce, ma ciò per cui si conosce.

30. Che la dottrina di S. Tommaso sia quella appunto che abbiamo esposta pur ora, è cosa al tutto fuori di controversia. Perocchè il S. Dottore apertamente afferma che l'idea, detta da lui specie conoscitiva, serve alla conoscenza non come ciò che si conosce, ma come ciò per cui si conosce: *Non ut id quod intelligitur,* ma *ut id quo intelligitur.* Riportiamo alcuno de'luoghi, dove questa verità viene da lui insegnata con ordine lucidissimo. Dopo aver egli confutato i Platonici, i quali volevano che obbietto della nostra conoscenza fossero le idee, così conchiude: « Laonde è da dire che la specie intelligibile *(l'idea)* si ha in ordine all'intel-

letto come ciò, per cui l'intelletto intende; il che si fa chiaro in questo modo. Essendoci una doppia azione, secondo che è detto nel nono libro delle cose metafisiche al testo sedicesimo, l'una che resta nell'agente (come il vedere e l'intendere), l'altra che passa in un subbietto esterno (come il riscaldare e il secare); entrambe si eseguiscono in virtù d'una forma. E siccome la forma, in virtù della quale si fa l'azione che tende in un subbietto esteriore, è la simiglianza dell'oggetto di essa azione (come il calore di chi riscalda è simile al calore di quello che vien riscaldato); così la forma, secondo cui proviene l'azione che resta nell'agente, è la simiglianza dell'obbietto intorno a cui versa quell'azione. Onde la simiglianza della cosa visibile è quella, per cui l'occhio vede; e la simiglianza dell'obbietto inteso, cioè la specie intelligibile, è la forma per cui l'intelletto intende. Ma perciocchè l'intelletto può riflettere sopra sè stesso; per opera di cotesta riflessione intende egli il suo atto d'intendere e la specie intelligibile per cui intende. E così la specie intelligibile è ciò, che intendesi in secondo luogo; ma ciò, che intendesi in primo luogo, è la cosa stessa, di cui la specie intelligibile è simiglianza [1]. »

31. Qui ognun vede con quanta ragione e verità gli ontologi rinfacciano ai peripatetici (sotto il qual nome intendono gli Sco-

1 *Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo* intelligit intellectus; *quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur 9 Metaph. textu* 16: *una, quae manet in agente (ut videre et intelligere); et altera, quae transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare); utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti); similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id, quod intelligitur;* sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo. *Summa Theol.* p. 1, q. LXXXV, a. 2.

lastici con S. Tommaso alla testa) di stabilire per oggetto proprio e immediato della mente nostra non altro che una forma creata, la specie impressa o espressa, che non è il vero ma un simulacro del vero! Poteva S. Tommaso dire più spiegatamente il contrario? Poteva egli affermare in termini più chiari e precisi che la forma soggettiva, benchè possa essere oggetto in secondo luogo, val quanto dire nella cognizione riflessa; nondimeno quel che è oggetto in primo luogo, cioè nella cognizione diretta, non è essa specie intelligibile, ma bensì la cosa stessa di cui la specie intelligibile è ideal simiglianza? *Species secundario est id, quod intelligitur; sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo.* Quest' avvertenza abbiamo voluto fare per incidenza; torniamo ora al nostro proposito.

32. Taluno, volendo sostenere che l'intelligibile diretto è l'idea e che in ciò egli non si discosta da S. Tommaso, ebbe ricorso a quel luogo della Somma teologica, in cui il santo Dottore cercando se in Dio sieno più idee, risponde di sì, usando questa frase: *Ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur* [1]. Ecco dunque, costui diceva, che per S. Tommaso l' idea è ciò che s' intende, non ciò per cui s' intende. Ma chiunque ricorda quel che su ragionammo nel primo e terzo articolo, s' accorge subito che nelle stesse parole allegate, anche prendendole fuori del loro contesto, si trova la confutazione di ciò che vorrebbe provarsi. Imperocchè è troppo chiaro che ivi S. Tommaso prende l' idea in quanto si riferisce all' intelletto pratico, cioè in quanto esprime l' esemplare a cui mira l' artefice allorchè opera: *Ideam operati; In mente operantis.* Or egli è indubitato che l'idea tolta in questo senso può e dee dirsi benissimo esser ciò che si intende; perchè in tal caso ha ragione di obbietto, avendo ragione di ciò a cui l'artefice tien volto il guardo nell'operare. Ma tutto questo è fuori della nostra quistione; sì perchè noi parliamo dell' ordine specolativo, non del pratico che viene dopo; e sì

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 15, a. 2.

perchè l'idea, intesa per forma esemplare, appartiene alla conoscenza riflessa, e noi parliamo della conoscenza diretta, in cui l'idea si prende per semplice forma rappresentativa. Così presa essa è costantemente designata da S. Tommaso col nome di *specie;* e se egli qualche rara volta la chiama idea, soggiunge tosto non esser questo l'uso più comune di favellare [1].

33. Ma la vanità dell'obbiezione si scorge assai più manifesta se le parole obbiettate si consultino nel proprio fonte. Non sarà grave al lettore veder qui riportato per intero quel tratto. Avendo il S. Dottore conchiuso che *in Deo sunt plures ideae,* per la ragione che Dio ebbe in mira l'ordine dell'universo, e l'ordine non può aversi di mira da chi non intende le singole parti che concorrono a costituirlo; domanda come ciò non ripugni alla divina semplicità. Alla quale dimanda risponde in questa forma: « Come ciò non ripugni alla divina semplicità è facile a concepirsi, se si considera che l'idea della cosa operata è nella mente dell'operante, come ciò che s'intende, e non come specie per cui s'intende, il che è proprio della forma che rende in atto l'intelletto. Imperocchè la forma dell'edifizio nella mente dell'edificatore è qualche cosa da lui intesa, siccome quella a cui simiglianza egli fabbrica l'edifizio. Ora non si oppone alla semplicità di Dio che sieno molte le cose che Egli intende; ma bensì che sieno molte le specie, da cui l'intelletto divino venga informato. Onde molte idee sono nella mente divina, come cose da Lui intese. Il che può concepirsi in questo modo. Dio conosce perfettamente la propria essenza; e però la conosce secondo tutte le maniere nelle quali essa è conoscibile. Ora la divina essenza è conoscibile non solo assolutamente, cioè secondo ciò che essa è in sè medesima, ma ancora relativamente, cioè in quanto è partecipabile giusta

[1] *Si idea sit forma cognitionis practicae,* SICUT MAGIS EST IN COMMUNI USU LOQUENTIUM, *sic non est idea nisi eorum quae vel fuerunt, vel sunt, vel erunt; si autem sit forma etiam speculativae cognitionis, sic nihil prohibet et aliorum, quae non sunt, nec fuerunt, nec erunt, esse ideam.* Qq. Disp. *Quaest. de scientia Dei* a. 8 ad 3.

alcun modo di simiglianza dalle creature; giacchè ogni cosa creata sortisce la propria specie, secondochè in questo o quel modo partecipa della similitudine coll' essenza divina. Adunque Iddio in quanto conosce la sua essenza come imitabile in tale o tal grado, la conosce come propria ragione, ossia idea, di tale o tal creatura. E così è manifesto che Dio intende più ragioni propie di esseri diversi, le quali sono più idee [1]. »

34. Dunque l'idea, di cui qui parla S. Tommaso, è presa non altrimenti che per la ragione propria d'un essere in quanto è concepita dall'artefice come tipo, a cui egli vuol conformare l'opera che ha per le mani; ed in tal senso anche noi diciamo che l'idea *est id quod intelligitur*. Ma il S. Dottore in questo medesimo luogo e tempo dichiara che l'idea, così intesa, non è sinonima coll' idea in quanto è forma, che attua l'intelletto come similitudine dell'oggetto, e che egli appella *specie*. Ora noi trattiamo di questa seconda; e di essa è costante l'affermazione di S. Tommaso di non essere ciò che s'intende, ma ciò per cui s'intende: *Habet se igitur species intelligibilis, recepta in intellectu possibili, in*

1 *Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnat facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius imitationem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae.* Summa Theol. 1 p. q. 15, a. 2.

intelligendo, sicut id quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id, quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam; sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur [1]. Ed altrove si esprime in termini ancor più espressivi: negando assolutamente che l'idea, mezzo di cognizione dell'essenza delle cose, sia essa stessa il primo obbietto, in cui si porti la veduta della mente: *Obiectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo fertur eius visio* [2]. Poteva dirlo in maniera più acconcia per chiudere del tutto la bocca agli avversarii?

ARTICOLO IX.

Non essere obbietto, ma mezzo di conoscenza, s' intende da S. Tommaso dell'idea presa non solo in atto primo, ma ancora in atto secondo.

35. Se non che, avendo noi superiormente divisa l'idea in quella, che può considerarsi in atto primo ed è quasi una fecondazione dell' intelletto provenuta dall' oggetto; ed in quella, che può considerarsi in atto secondo, ed è la formale rappresentazione dell' oggetto che riluce nell' azione stessa conoscitiva; potrebbe alcun sofistico replicare che il santo Dottore nei testi soprallegati intende parlare non dell'idea in generale, in quanto abbraccia sì l' una come l'altra, ma bensì solo della prima.

Codesta obbiezione si dilegua coll' osservare che il santo Dottore parla della specie, in quanto essa si oppone alla cosa conosciuta, e però in quanto non è l'obbietto, ma la sua similitudine conoscitiva; il che appartiene tanto all' idea in atto primo,

1 *Contra Gentiles* l. 2, c. 75.

2 Qq. Disp. *Quaestio de mente* a. 4 ad 1.

quanto all'idea in atto secondo; ossia tanto a quella, che nel linguaggio scolastico diceasi specie impressa, quanto a quella che nomavasi specie espressa, o verbo mentale. Contuttociò a levar via ogni dubbio, rechiamo una testimonianza assai più esplicita; nella quale la dottrina dell'essere non obbietto ma mezzo della conoscenza viene applicata ad amendue le specie, dinanzi dette. Anzi nello stesso ordine pratico ella viene estesa perfino al tipo che ha in mente l'artefice, in quanto questi in quel tipo ravvisa la cosa operabile, e sotto un tale aspetto si vale di esso come di principio specolativo. Ecco le parole dell'Angelico: « La forma nell'intelletto può essere in doppio modo: l'uno è, che sia principio dell'atto d'intendere, siccome forma dell'intelligente in quanto tale; e questa è la similitudine in lui di ciò che egli intende. L'altro è, che sia termine dell'atto d'intendere, come quando l'artefice colla sua intellezione pensa la forma d'un edifizio che vuol fabbricare. Ed essendo che questa forma è pensata per l'atto d'intendere e quasi prodotta per esso; non può ella esser principio dell'atto d'intendere, in guisa che sia ciò per cui primamente s'intenda, ma piuttosto dee aversi come un concepimento, per cui l'intelligente opera alcuna cosa. Nondimeno l'anzidetta forma è ciò per cui secondamente s'intende l'obbietto, giacchè per essa l'artefice intende quello che dee operare; siccome ancora nell'intelletto specolativo veggiamo che la specie, la quale informa l'intelletto per renderlo intelligente in atto *(specie impressa, ossia idea in atto primo)*, è ciò per cui primamente intendiamo: l'intelletto poi, costituito in atto per tale forma, può per essa operare formando in sè la quiddità delle cose e giudicandone *(specie espressa, ossia idea in atto secondo)*. Onde la stessa quiddità formata nell'intelletto e il giudizio, che ne conseguita, sorge in noi per lavoro di esso intelletto, mediante il quale l'intelletto viene in cognizione della cosa esterna, e così è come ciò per cui secondamente intendiamo [1]. »

[1] *Forma in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma quae est intelligentis in quantum est*

36. Niente poteva dirsi con maggiore precisione. Il S. Dottore distingue due sorte di forme intellettuali in ordine all'intelletto specolativo. L'una, che costituisce l'intelletto in atto primo in ordine all'intellezione: *qua intellectus informatur, ut intelligat actu;* e questa è la specie impressa, che dicemmo *idea in atto primo;* la quale precede l'atto secondo, ossia l'intellezione dell'oggetto. L'altra, che costituisce lo stesso atto secondo dell'intelletto in quanto espressione dell'oggetto: *ipsa quidditas formata in intellectu;* e questa è la specie espressa o verbo mentale, *che noi dicemmo idea in atto secondo.* Ora l'Angelico sì dell'una come dell'altra afferma che esse non sono l'obbietto della conoscenza, ma bensì il mezzo della medesima: *id quo intelligitur.* E vi aggiunge questa differenza: che la prima, cioè la specie impressa, è mezzo rimoto, *primum quo intelligitur;* perciocchè essa si riferisce all'atto primo che non è ancora l'intellezione: *effectus in actu per talem formam* (l'intelletto) *operari iam potest;* la seconda poi, cioè la specie espressa, è mezzo prossimo: *quasi secundum quo intelligitur;* perciocchè essa riguarda l'atto secondo, ossia la stessa intellezione, in cui riluce l'espression dell'oggetto: *ipsa quidditas formata in intellectu.*

Se dunque per S. Tommaso la specie si impressa e si espressa,

intelligens, et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi ut sit primum quo intelligatur, sed magis se habet ut intellectum quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma praedicta est secundum, quo intelligitur; quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit: sicut in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur. Ex hoc autem quod est effectus in actu per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu vel etiam compositio et divisio est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum, quo intelligitur. Qq. Disput. *Quaestio de Ideis* art. 2.

non è ciò che s'intende, ma ciò per cui s'intende; e l'una e l'altra corrispondono a quella che chiamiamo idea: giustamente possiamo conchiudere che generalmente l'idea nella dottrina del S. Dottore non è l'intelligibile, ma il mezzo per cui l'intelligibile vien percepito.

ARTICOLO X.

I caratteri intrinseci dell' idea considerata nella sua entità non hanno che fare coi caratteri proprii dell'obbietto per essa rappresentato.

37. Un' altra difficoltà può qui proporsi, la quale ci vien dagli ontologi, ed è che se la nostra conoscenza si ottenesse in virtù di forme rappresentative create; noi non potremmo per opera loro pervenire mai alla cognizione dell'ente increato, essendo diversi ed opposti i caratteri di questo e di quelle. Al che io rispondo che sì fatta istanza ha tutta la forza contra di quelli, i quali benchè distinguano l'idea dalla esistenza reale, tuttavia le attribuiscono la prerogativa d' essere obbietto primo ed immediato della nostra intellezione. Per costoro i caratteri intrinseci dell' idea sono caratteri dell' obbietto stesso primitivo e fondamentale, che di sè riveste ogni altro oggetto posteriore e quasi in esso si svolge e si determina. Ond' essi, a solvere il nodo, di cui trattiamo, sono costretti a concepire l' idea come entità increata e a concederle doti divine; incorrendo nell' errore o di stabilire oltre di Dio un altro essere increato da lui distinto, o d' identificare l'idea con Dio, cadendo così nell' Ontologismo che volevano declinare. Ma la proposta istanza non ha alcun valore contra di noi, i quali stabiliamo l' idea come mezzo subbiettivo, non come termine obbiettivo della nostra cognizione diretta. Essendo l'idea non ciò che conosciamo, bensì ciò per cui conosciamo; la sua entità creata non ha che fare colla entità increata dell' oggetto; siccome l' inerzia d' una statua non ha che fare colla vitalità

dell'uomo, di cui essa è immagine. L'ufficio dell'idea è di rappresentare unicamente, non d'influire alcuna cosa del suo nell'oggetto che rappresenta. L'intelletto informato dell'idea non torce il suo guardo verso di lei; perchè ciò importerebbe un'azione riflessa, a cui dovrebbe andare innanzi un'azione diretta; e così essa non sarebbe più il primo atto mentale, di cui qui si tratta. Ma l'intelletto volge il suo sguardo tutto intero verso l'obbietto, e in esso solo si affissa; benchè in virtù della forma ideale, che l'ha determinato a quell'atto, e in cui l'obbietto stesso riluce. Codesta forma ideale, come ben osserva S. Tommaso, non confonde le sue qualità subbiettive colle qualità obbiettive; val quanto dire le qualità, che le competono per ragione del subbietto, a cui inerisce, colle qualità dell'obbietto, che rappresenta, e a cui si riferisce siccome immagine. « La forma intellettuale, egli dice, ha una doppia relazione: una alla cosa *di cui* è forma rappresentatrice, l'altra al subbietto *in cui* è forma inerente. Sotto la prima considerazione non si dice che essa è di tale o tal qualità, ma solo che è espressione di tale o tal cosa. Imperocchè non è materiale la forma, perchè rappresenta cose materiali; nè sensibile, perchè rappresenta cose sensibili; *(e potremmo aggiungere non è divina, perchè rappresenta cose divine).* Ma secondo l'altro rispetto si dice essere di tale o tal qualità, perchè segue la condizion del subbietto in cui sussiste [1]. »

38. La qualità dell'essere intrinseco costitutivo d'una forma intellettuale, ossia d'un'idea, non deriva dalla condizione dell'oggetto che essa rappresenta, e che per essa s'intende. Se così fosse, dovremmo dire che l'idea delle cose materiali è materiale ancor essa; e così Dio, nè l'Angelo, nè l'intelletto umano non potrebbero conoscere l'universo corporeo, per essere incapaci di

1 *Forma quae est in intellectu habet respectum duplicem: unum* ad rem cuius est, *alium* ad id in quo est. *Ex primo autem respectu non dicitur* aliqualis, *sed* alicuius *tantum. Non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum* aliqualis *dicitur, et sequitur modum eius in quo est.* Qq. Disp. *Quaestio de Ideis* art. 2 ad 5.

ricevere in sè la materia. Ma la qualità della forma intellettuale si desume dalla natura, o condizione del subbietto, in cui quella forma sussiste. Cotalchè se il subbietto è increato ed infinito, la forma intellettuale altresì sarà increata ed infinita: come avviene di Dio, in cui codesta forma è la medesima divina essenza. Per contrario, se il subbietto è creato, finito, mutabile, anche la forma intellettuale sarà dotata di simiglianti attributi. Ciò riguarda l'idea, in quanto essa è subbiettiva, ed ha rispetto all'intrinseca sua entità. Ma colla subbiettività dell' idea va congiunta l'obbiettività. Imperocchè quantunque essa informi l' intelligente e però sia in lui immanente; nondimeno rappresenta l' oggetto, e fa sì che l'intelligente senza uscire da sè medesimo comunichi con esso oggetto e se ne impossessi idealmente coll' apprensione conoscitiva. Se così non fosse, l'idea non rappresenterebbe l' oggetto, ma sè stessa; e però cesserebbe d' essere idea, cioè forma rappresentativa d'una cosa da sè distinta: ***Forma alicuius rei praeter ipsam existens.*** Laonde i caratteri subbiettivi dell'idea, che concernono l'entità intrinseca dell'atto che fisicamente la costituisce, non hanno nulla che fare coi caratteri suoi obbiettivi, cioè coi caratteri dell'oggetto da lei riferiti. Ottimamente gli uni possono essere di natura diversa dagli altri. Il perchè non è meraviglia se le idee, che diciamo universali, quantunque entitativamente considerate, abbiano individuazione e concretezza (giacchè informano un intelletto individuato e concreto); nondimeno rappresentano ciò che è comune ad infiniti individui esistenti o possibili.

Torniamo a dire: bisogna distinguere nell' idea l' entità dalla rappresentazione; la prima si misura dal subbietto, la seconda dall'obbietto. E così un'idea di entità finita può rappresentare un obbietto infinito; come appunto un ritratto, benchè composto di tela e di colori privi di vita e di senso; può figurare un essere vivente e sensitivo. Sarebbe piacevole per verità, se perchè una statua rappresenta un uomo, volesse alcuno ritrovare in essa il sentimento e la ragione. Per simil modo perchè l' idea è dotata

di tale o tal rappresentazione, è ridicolo pretendere che essa rivesta realmente le qualità medesime dell'obbietto rappresentato. Che però quanto all'obbietto ella non dicesi di essere di tale o tal qualitativa condizione, ma solo di essere di tale o tale rappresentativa virtù: *non dicitur aliqualis, sed alicuius.* Il difetto di questa osservazione fe credere ad Averroe, e modernamente al Cousin, che le idee fossero universali in loro stesse; perchè rappresentano un obbietto universale: e però entrambi s'indussero a coniare quella storpiatura filosofica dell'intelletto separato ed impersonale. Il medesimo difetto fa ora confondere agli ontologi le nostre idee con quelle di Dio; e fa ad altri sognare un ente terzo, che non sia nè Dio nè creatura, ma un *quid medium* tra l'uno e l'altra.

39. Terminerò quest'articolo con le profonde parole di un moderno filosofo, il quale avea veramente molto meditato sopra le opere dell'Angelico. Il Balmes al capo XI del primo libro della sua *filosofia fondamentale,* dopo aver detto che l'idea è rappresentatrice dell'oggetto e mezzo di conoscenza, soggiunge: « Avvi in ogni percezione un'unione dell'essere che percepisce con la cosa percepita. Quando questa percezione non è immediata, il mezzo dev'essere tale che contenga una relazione necessaria coll'oggetto; deve celarsi a sè stesso, per non presentare agli occhi dello spirito se non la cosa rappresentata. Fin dal momento che esso presentasi, che è visto o solamente avvertito, cessa d'essere idea e passa ad essere oggetto. È l'idea uno specchio, che sarà tanto più perfetto, per quanto più perfetta produca l'illusione. È necessario che presenti i soli oggetti, mostrandoli nella conveniente distanza, senza che l'occhio vegga niente del piano cristallino che li riflette. »

ARTICOLO XI.

In che senso l' idea può e dee dirsi obbiettiva.

40. Il punto, a cui qui siamo arrivati, necessariamente ci mena a toccare alcuna cosa del senso, in cui l' idea può e dee dirsi obbiettiva. Una tal denominazione, come può argomentarsi dalle cose di già spiegate, compete all' idea per rispetto alla sua virtù rappresentativa. Imperocchè, quantunque l' idea nella sua entità non sia altro che una modificazione dell' intelletto, e quindi sotto tale riguardo debba dirsi subbiettiva; tuttavia non esprime all' intelletto sè stessa, ma l' obbietto da lei distinto. Siccome appunto la figura di uomo, introdotta dallo scultore in un marmo, benchè sia modificazione di esso marmo; nondimeno rappresenta un essere di tutt' altra natura, cioè a dire un vivente sensitivo e ragionevole. Che però se il marmo fosse dotato d' intendimento, e la forma, in esso introdotta, fosse d'ordine ideale; si avrebbe dal marmo la percezione di uomo, che è l'oggetto rappresentato, non la percezione di quella entità accidentale che in lui lo rappresenta.

41. Questa considerazione è di sommo peso in questa materia; perchè gli ontotogi e i mezzi ontologi non intendendo o non volendo intendere che cosa importi esser l' idea immagine dell'obbietto e presentarsi a noi come tale, si aggirano in un perpetuo equivoco rinfacciandoci del continuo che noi diamo per obbietto alla mente una sua fattura o almeno una sua modificazione, e che però cadiamo nel subbiettivismo.

Nel che essi ci sembrano simili agli antichi e moderni iconoclasti, i quali rimproverano ai Cattolici che coll'adorare l' immagine del Salvatore cadono in idolatria, prestando culto a un pezzo di tela o di marmo. Costoro restano confutati coll' osservare che l' immagine può prendersi in doppio modo: entitativamente e rappresentativamente. Nel primo senso l' immagine non è altro,

che una materia informata di tale o tal figura, e prestare adorazione ad essa, sotto un tale aspetto, sarebbe fuor d'ogni dubbio atto idolatrico. Ma nel secondo senso, essa è tutta e solo espressione del prototipo, che rappresenta; e però, come tale, non fa che chiamare alla considerazione e quasi porre sotto gli occhi del riguardante l'esemplare che in lei riluce. Sicchè quando consideriamo l'immagine, in quanto precisamente immagine, l'atto nostro apprensivo ed affettivo non si termina nella entità della medesima, ma sol nell'oggetto per essa espresso. L'immagine sotto tale considerazione, sparisce in certa guisa come cosa, e resta soltanto come semplice rappresentanza; essa cela il suo essere soggettivo, con tutte le proprietà che lo concernono, e lascia sussistere come termine assoluto dell'atto di chi la contempla il solo esemplare, che in sè ricopia.

42. Un simigliante discorso dee farsi dell'idea, contro questa nuova specie d'inconoclasti nell'ordine filosofico. L'idea, essendo di sua natura similitudine dell'obbietto, ha talmente relazione al medesimo; che tutta la ragion sua, in quanto precisamente immagine, consiste nel rappresentarlo. Considerata in atto primo, essa non è che la riproduzione, che l'oggetto fa di sè medesimo nella potenza conoscitiva, cagionando in essa, la così detta dagli antichi *specie impressa,* cioè quella determinazione e quasi fecondazione, che rende abile il conoscente ad emettere l'azione conoscitrice. Considerata poi in atto secondo, l'idea non è che la riproduzione del medesimo oggetto, che il conoscente fa in sè medesimo per l'atto stesso conoscitivo, e che gli antichi chiamavano ora specie espressa, ed ora verbo mentale. Ma nell'uno aspetto e nell'altro, l'idea non presenta sè stessa, bensì presenta l'obbietto; perchè non influisce come cosa, ma solo influisce siccome immagine.

43. Quindi S. Tommaso bene spesso ci ripete che noi per la conoscenza non apprendiamo un simulacro o un fantasma dell'obbietto, ma apprendiamo l'obbietto stesso, benchè mediante una sua simiglianza. Tra i varii luoghi, che potrei arrecare, starò

contento a due soli. Nella quistione *De mente* l'Aquinate si esprime così: « Allorchè intendiamo l'anima, noi non ci formiamo un simulacro dell'anima, il quale sia oggetto della nostra intuizione, come accade nella visione immaginaria; ma consideriamo lo stesso essere dell'anima: tuttavia non dee quinci conchiudersi che ciò non si faccia in virtù d' un' idea: *Cum intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animae consideramus. Non tamen ex hoc concluditur quod visio ista non sit per aliquam speciem* [1]. Ed altrove spiegando come l'intelletto nostro astrae le sue idee da' fantasmi sensibili, dice che questo non vuole intendersi in questo modo, quasi che l'obbietto percepito direttamente sia il fantasma; ma bensì che l' obbietto percepito sia l'essere stesso della cosa, di cui il fantasma non è che una concreta rappresentazione. Sicchè l'intelletto colla sua apprensione si porta primieramente nella cosa che pel fantasma gli si rappresenta, e poscia per riflessione torna sopra il proprio atto e sopra la specie, di cui è informato, e quindi sopra il fantasma eziandio, da cui quella specie venne astratta. *Intellectus noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in 3 de anima, non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata, sicut visus cognoscit colores; sed ut cognoscat ea, quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus noster primo tendit in ea, quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum, et ulterius in species* [2]. La qual teorica, ridotta a formola più generale e al tempo stesso più precisa, fu espressa da S. Tommaso con dire che l'obbietto della intellezione diretta non è l'idea, ma è l'essenza che riluce nell'idea; sicchè l' idea sia mero mezzo di conoscenza e non sia un obbietto primamente intuito, il quale valga poi per la percezione delle altre cose: *Obiectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam*

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De mente* a. 8 ad 2.

2 Articolo IX della sopraccitata quistione *De mente*.

rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo fertur eius visio 1.

44. A suo luogo chiariremo in che guisa l'essenza della cosa termini l'atto intellettivo, e come ciò avvenga per astrazione esercitata sopra i fantasmi sensibili. Per ora basti fermar bene nell'animo che l'idea mena l'intelletto a percepire direttamente non sè stessa ma l'obbietto rappresentato; e che però sotto tale riguardo essa merita il nome di obbiettiva, siccome per contrario la dicemmo subbiettiva, quanto alla propria realità, per non essere altro che una modificazione e attuazion del subbietto.

ARTICOLO XII.

Del verbo mentale.

45. Benchè da quanto si è innanzi spiegato, si comprende a bastanza che cosa sia il verbo mentale e qual parte esso abbia in ordine alla conoscenza; tuttavolta non sarà soverchio nè grave che noi ne diciamo qui alcun'altra cosa separatamente chiarendo vie meglio e quasi compiendo la trattazione d'un punto sì capitale.

Siccome noi, quando parliamo, formiamo ed emettiamo colla bocca un suono; così, quando intendiamo, formiamo ed emettiamo colla mente un concetto. Del suono, scolpito colla bocca, noi ci serviamo per manifestare il concetto scolpito colla mente; e quel suono, in quanto manifestativo di esso concetto, riceve la denominazione di verbo o parola. Quindi è avvenuto che siffatta denominazione dall'uno si estendesse all'altro; essendo a noi consueto il trasferire i nomi dai segni alla cosa significata, e viceversa. Ecco l'origine dell'applicazione del vocabolo *verbo* agli atti della mente, significandosi con tal nome il concetto che la mente forma dentro di sè, e che poscia esprime al di fuori con

1 S. Tommaso Quaest. *De mente* a. 4 ad 4.

voce articolata. *Id, quod intellectus in concipiendo format, est verbum* [1]; *Illud proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format* [2].

La denominazione dunque di *verbo* è trasferita dalla parola esterna all' interna, che è quanto dire dalla voce corporea al concepimento mentale. Tuttavia, se si ha riguardo non all'origine della nomenclatura, ma al valore del significato; il nome di verbo compete meglio alla parola interna, che non alla esterna. E di vero, un tal nome si attribuisce alla parola esteriore in quanto essa è proferita, ed è proferita per significare una cosa. Ora per ambidue questi capi essa dipende dalla parola interna; attesochè il parlante è mosso a parlare dal concetto, che vuole esprimere; e del concetto, che esprime, informa la parola che proferisce. Per contrario la parola interiore talmente è proferita dall' intelligente e talmente esprime l' oggetto; che nè dall' un lato nè dall' altro dipenda dalla parola esteriore, giacchè senza niuna dipendenza da lei nasce e sussiste nell' intelletto. Dunque la parola interiore, benchè abbia analogia coll'esterna; la vince nondimeno da ambe le parti, in cui l'analogia è fondata. *Communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur; quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo, quae in verbo exteriori inveniuntur, videlicet vox ipsa et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum philosophum in lib.* 1, *perihermenias; et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit ut in lib. de anima dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa* [3].

46. Il verbo mentale è proprio di ogni essere intellettivo, ed ogni intellezione ha il suo verbo: *Semper, cum actu intelligitur*

1 S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 34, a. 1 ad 2.

2 S. Tommaso Opusc. 13 *De distinctione divini verbi et humani.*

3 S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 34, a. 1.

aliquid, verbum formatur [1]. Imperocchè non è possibile l'azione, senza un prodotto che sia termine della medesima. Ora l'intendere è certamente un'azione, benchè immanente; ossia è il facimento di qualche cosa, benchè intrinseca all'operante. Essa dunque ha un termine, che per opera sua si forma nell'intelletto; e questo termine così formato è il verbo: *Verbum est terminus actionis intellectus* [2]; *Verbum est ultimum, quod intellectus potest in se operari* [3].

Io dico termine dell'azione, non dell'intellezione a rigore parlando; perchè il verbo è termine subbiettivo ed intrinseco, non estrinseco ed obbiettivo; giacchè l'obbietto primamente inteso non è il verbo, ma la cosa espressa pel verbo. E la ragione ne è, perchè quantunque uno e semplicissimo sia l'atto intellettivo, tuttavia esso può considerarsi sotto doppio rispetto, cioè come effezione e come cognizione: sotto il primo riguardo si termina nel verbo, sotto il secondo nella cosa di cui esso verbo è similitudine [4]. Ciò nasce dalla natura stessa del verbo che per tale atto si produce; e che ha essenzialmente ordine sì al principio, da cui procede, e sì all'oggetto che rappresenta. *Duo possumus de*

1 S. Tommaso Opuscolo 14 *De natura verbi intellectus.*

2 Ivi.

3 Ivi.

4 Onde S. Tommaso colla sua sottilissima analisi distingue nell'ordine non di *tempo* ma di *natura* la formazione del verbo dall'intellezione in esso dell'oggetto, disponendo le cose in questa serie: Prima è l'intelletto informato dalla specie impressa (l'idea in atto primo), la quale è il principio che dà la sufficienza all'intelletto per uscire nell'azione intellettiva. Con ciò si ha l'intellezione non formalmente ma in radice, che è previa alla produzione del verbo. L'intelletto così informato produce il verbo, che è termine della anzidetta azione, e producendo il verbo intende in esso al tempo stesso l'obbietto che quivi riluce. Ma perciocchè l'obbietto, intorno a cui dee versare una percezione, dee precederla; così conviene in certa guisa concepire prima formato il verbo e poi concepire l'intellezione dell'oggetto, in virtù di esso verbo. Ma questa priorità e posteriorità, come ho detto, non è di tempo, ma sol di natura. *Prius natura est intellectus informatus specie, quae*

verbo accipere, scilicet quod est semper aliquid procedens ab intellectu et in intellectu existens, et quod est ratio et similitudo rei intellectae 1.

47. Di qui è facile il ravvisare la convenienza e disconvenienza che passa tra il verbo e l'idea. L'idea, come dicemmo, può prendersi in atto primo e in atto secondo, cioè a dire o in quanto precede o in quanto informa l'azione conoscitiva. Se si prende in atto primo, essa è la simiglianza virtual dell'oggetto, che attuando la potenza intellettiva, la determina ad emettere la intellezione. In tal caso essa è principio dell'atto intellettivo; laddove il verbo ne è il termine. L'idea dunque, tolta in questo senso, si distingue dal verbo; come la forma, che determina all'atto, si distingue dal compimento dell'atto.

Se poi l'idea si prende in atto secondo, vale a dire per la similitudine, che informa l'atto stesso conoscitivo (nel qual senso dagli scolastici si diceva *specie espressa*); allora essa s'identifica quanto alla sua entità col verbo, e se ne distingue pel solo rispetto. S'identifica quanto alla sua entità col verbo, perchè veramente essa non è altro se non la simiglianza dell'oggetto espressa dall'animo per l'atto d'intendere; ossia è il concetto della cosa intesa, interiormente pronunziato. Ora questo stesso è il verbo. Dunque non ci ha distinzione, quanto alla realità dell'uno e dell'altra. Nondimeno ci ha diversità, quanto al rispetto. Perocchè la voce idea esprime il concetto della mente quanto alla relazione coll'oggetto, non quanto alla relazione col principio da cui pro-

est principium sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum: et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Sed quia obiectum non habetur nisi in verbo; obiectum autem prius est, quam quaelibet actio ad ipsum terminata; ideo verbum prius est quam intelligere. Opusc. 14 *De natura verbi intellectus.*

1 Opusc. 13. Lo stesso insegnasi dal S. Dottore nella Somma Teologica. *Verbum significat aliquid ab alio procedens.* 1 p. q. 34, a. 1 ad 1. *Verbum, in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius, quod actu intelligitur.* Ivi art. 3.

cede; laddove per contrario il verbo esprime, come dicemmo, l'una e l'altra relazione. E però quantunque in noi può il prodotto mentale chiamarsi indifferentemente verbo o idea; nondimeno *in divinis* non è così; perchè essendo il Verbo *in divinis* sussistente e personale, e tal personalità non avendosi se non in forza di opposizion relativa al suo Principio, codesta relazione dee assolutamente venire espressa: il che non si avrebbe per la semplice voce *idea*. Di qui ancora apparisce con quanta sapienza san Tommaso facesse uso piuttosto della voce *verbo*, che della voce *idea* anche *in humanis;* acciocchè il linguaggio filosofico non discordasse dal teologico, e la considerazione di noi stessi fosse scala ed indirizzo alla conoscenza di Dio.

48. Poste codeste cose, ognuno intende da sè medesimo che quantunque il verbo sia termine subbiettivo dell'azione intellettuale; nondimeno il termine obbiettivo non è esso verbo, ma la cosa pel verbo espressa. Ciò è stato bastevolmente da noi spiegato nell'articolo terzo e nel precedente; ma non sarà inutile rincalzarlo qui nuovamente, attesa l'importanza dell'argomento. La mente pronunzia il verbo; ma pronunziandolo intende l'oggetto, che pronunzia in esso verbo. *Dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim est aliud dicere, quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur* [1]. La ragione è chiarissima, conciossiachè il verbo esprime il concepimento mentale in quanto proferito internamente dall'intelligente; e tal concepimento viene proferito come notizia d'un dato obbietto. Ondechè la mente in esso non guarda il rappresentante nè la sua rappresentazione, ma bensì la cosa, che vi viene rappresentata. L'intelletto col suo parlare interiore percepisce ciò che dice, come estremo termine della sua dizione. Ora egli, quantunque dica il verbo, tuttavia nel verbo dice l'oggetto; nel quale si è in certa guisa trasformato, mediante la specie im-

1 S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 34, a. 1 ad 3.

pressa, che di quello è ideale rappresentanza: ***Anima enim quasi trasformata est in rem per speciem, qua agit quidquid agit: unde cum intellectus ea informatus est actu, verbum producit, in quo rem illam dicit, cuius speciem habet*** [1].

49. Egli è vero che il termine dell' atto, in quanto azione, è il verbo, che intrinsecamente compie e finisce l'intellezione; ma in quel termine splende l'oggetto; e però l'oggetto stesso vien percepito. A chiarir la qual cosa S. Tommaso apporta una bellissima similitudine, paragonando il verbo ad uno specchio, le cui dimensioni non oltrepassino le dimensioni dell' oggetto quivi riflettuto, ma con esse perfettamente combacino: ***Est tamquam speculum, in quo res cernitur; sed non excedens id, quod in eo cernitur*** [2]. È chiaro che chi avesse presente un tale specchio, in esso si porterebbe colla sua visione; e però esso potrebbe a buon diritto dirsi termine di quell' atto, in quanto si considera come semplice direzione dell'occhio. Ma qual sarebbe la cosa propriamente mirata nell'anzidetto specchio? Ossia qual sarebbe il termine dell' atto, in quanto si considera come visione? Forsechè lo specchio stesso? No, per fermo; ma bensì l'oggetto quivi riverberato. Lo specchio in certa guisa si nasconde, si dilegua, si ruba del tutto a quella vista; lasciando che essa si occupi unicamente intorno all'oggetto che in lui risplende. Nondimeno può e dee dirsi che quell'oggetto sia veduto nello specchio; e che lo specchio altresì sia termine del nostro guardo. Lo stesso proporzionevolmente accade nel caso nostro. L' intelletto colla sua azione d'intendere forma ed esprime dentro da sè la parola intellettuale, ossia il verbo; in cui riluce l'oggetto. Benchè termine dell'atto, in quanto azione, sia il verbo; nondimeno termine dell'atto, in quanto cognizione, è l'obbietto.

Il perchè volendo precisare nella migliore maniera i vocaboli, benchè quando si adopera la voce *idea* possa e debba dirsi che

1 Opusc. 14 *De natura verbi intellectus.*

2 Opusc. 14 *De natura verbi intellectus.*

essa è *mezzo per cui* conosciamo, *est id quo intelligimus;* nondimeno, quando si adopera la voce *verbo*, S. Tommaso preferisce la frase di *mezzo in cui* conosciamo. La quale esattezza di parlare è molto più necessaria, quando trasportiamo la cosa a Dio; il quale producendo il Verbo non passa, come noi, dalla potenza all'atto d'intendere, ma essendo già intelligente in atto produce il Verbo; e però mal si direbbe che Egli intende pel Verbo, ma bensì che intende nel Verbo.

ARTICOLO XIII.

Interpretazione data dal Rosmini al verbo della mente.

50. Chi ha seguito con qualche attenzione le cose fin qui ragionate, ha potuto di leggieri convincersi quanto sia lontana da esse la dottrina insegnata dal Rosmini intorno all'idea. Ma in nessun punto più limpida appare la discrepanza, che nella interpretazione da lui data al verbo mentale. Egli vuole due cose: I. Che il verbo della mente per gli antichi non sia altro che il giudizio intorno all'esistenza dell'oggetto; II. Che il verbo venga formato per azione riflessa della mente. Ecco le sue parole: « Dopo aver io meditato quanto fu scritto dagli antichi sul *verbo* della mente, mi sono persuaso che questo misterioso verbo dee intendersi nel modo seguente. Quand' io ho l'idea di una cosa, non so ancora se *sussista* la cosa di cui ho l'idea. Ora diamo che io faccia un *giudizio,* col quale io pongo ed affermo a me stesso quella cosa sussistente: quest'atto, ond' io ho posto e affermato la sussistenza, è il verbo della mia mente [1]. » Quindi egli passa a stabilire che il verbo è formato per opera di riflessione. « La mente riflettendo sopra sè stessa e sopra qualunque sua idea anche astratta, la riconosce *sussistente* al modo suo proprio e quindi forma altrettanti

[1] *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* vol. 2, sez. V, parte 2, cap. IV, art. 4, §. 3.

verbi o parole. Fa dunque bisogno una riflessione sopra l' *idea* perchè l' *idea* diventi un verbo della mente [1]. »

51. Niuna parte di questo discorso regge alla prova. Primieramente si appella *misterioso* il verbo della mente presso gli antichi, quando non ci ha forse punto che essi abbiano messo in maggiore lucidità. Essi significavano con quella frase il concetto espresso dalla mente e rappresentativo dell' oggetto. Ora qual mistero ci è a capire che cosa sia concetto espresso e rappresentanza ideale? Il mistero è soltanto nella conciliazione di questa teorica coll' idea innata dell' ente, voluta dal Rosmini; la quale, secondo lui, non è verbo della nostra mente e nondimeno è forma e termine del nostro atto intellettivo. Ma ciò non prova la difficoltà d' intendere gli Scolastici, bensì di accordare la loro dottrina con questo sistema. In secondo luogo è falso che il verbo, secondo gli Scolastici appartenesse alla sola cognizione riflessa. Bastava ricordare il comune maestro S. Tommaso, il quale spiegatamente riconosce il verbo in qualsivoglia atto conoscitivo sia diretto sia riflesso: *Semper cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur* [2]. A formar poi il semplice concetto della cosa il santo Dottore non richiede se non la sola relazione all' oggetto, astrazion fatta dalla sua reale esistenza: *Simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius, quod est extra genus notitiae, sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis* [3]. L' esistenza è fuori della ragione generica di cognizione, siccome quella che serve a differenziarne una sola specie, cioè la scienza *di visione*. Ma oltre di codesta scienza ci ha quella, che veniva domandata di *semplice intelligenza*; la quale prescinde dall'esistenza dell'oggetto e nondimeno è vera conoscenza, e però anche ad essa appartiene il verbo mentale. Dunque, quand' anche il verbo dovesse consistere in un giu-

1 Ivi.

2 Opuscolo sopra citato.

3 *Qq. Disp.* Quaestio *De ideis* art. 3 ad 8.

dizio; tuttavia non sarebbe uopo che un tal giudizio si aggirasse intorno all'esistenza, bastando che si aggiri intorno alla sola quiddità della cosa, come accade nella semplice notizia astratta.

52. Questo stesso nondimeno è falso, l'essere cioè necessario il giudizio a costituire il verbo mentale. Come la parola esterna, per esser parola, non ha mestieri di essere proposizione, ma basta che sia un termine qualunque, vuoi semplice, vuoi complesso; così ancora il verbo mentale, per esser verbo, non ha bisogno d'essere giudizio, ma basta anche che sia semplice apprensione. E veramente la semplice apprensione è ancor essa un atto della mente. Ora ogni atto della mente ha il suo termine intrinseco; essendo impossibile concepire un'azione senza concepire un effetto per essa prodotto, nè potendo il prodotto d'un'azione immanente trovarsi fuori dell'operante. Poichè dunque il verbo non è altro che il termine intrinseco dell'azione intellettuale; convien che esso si avveri eziandio nella semplice apprensione. E così insegnò espressamente S. Tommaso nelle Quistioni disputate là dove dice: « Il verbo dell'intelletto nostro, secondo la cui analogia possiam parlare del Verbo divino, è ciò in cui termina l'operazione di esso intelletto, ed è ciò che intendesi e si dice concepimento dell'intelletto, tanto se sia concepimento significabile per voce incomplessa, come accade quando l'intelletto concepisce la quiddità delle cose, quanto se sia concepimento significabile per voce complessa, come accade quando l'intelletto compone e divide. » *Verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de Verbo in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur; quod est ipsum intellectum quod dicitur conceptio intellectus, sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit* [1]. Ecco il verbo della mente riconosciuto dal S. Dottore non solo nell'atto, col quale l'intelletto *componit et dividit* (frase

1 Quaestio *De Verbo* art. 2.

usata sempre da lui a significare il giudizio); ma ancora nell'atto, col quale *format quidditates rerum*, significabile per un sol termine, frase adoperata costantemente dal medesimo per esprimere la semplice apprensione.

53. Ma quello chè è più notevole si è che il Rosmini nello stabilire quei suoi due punti, cioè che secondo gli Scolastici il verbo consiste nel giudizio e che richiede la riflessione della mente, cita gli opuscoli decimoterzo e decimoquarto di S. Tommaso; nei quali il Santo Dottore in termini espliciti e chiari afferma il contrario. E di vero nel primo di essi l'Angelico dopo avere stanziato che il verbo mentale, propriamente detto, è ciò che l'intelletto intendendo forma: *Illud proprie dicitur verbum interius, quod intellectus intelligendo format;* soggiugne subito che l'intelletto forma due cose, secondo la sua duplice operazione, d'apprendere e di giudicare; e queste sono la definizione e la enunciazione, cui poscia esprime coll'esterno parlare. *Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia* (semplice apprensione), *format definitionem; secundum vero operationem, qua componit et dividit* (giudizio), *format enunciationem vel aliquid tale: et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus vel definientis vel enunciantis; exteriori verbo significat* [1]. Dunque pel santo Dottore tanto le parole esprimenti la definizione, quanto quelle che esprimono l'enunciazione, significano il verbo mentale. Ora la definizione appartiene alla semplice apprensione, siccome espressiva della sola quiddità della cosa. Rechiamone un esempio. Io dico: l'uomo è animal ragionevole. Questa è una proposizione, in cui il soggetto è un definito, *uomo;* ed il predicato è una definizione, *animal ragionevole.* Ora come tutta la proposizione esprime qui un giudizio, per cui la definizione si attribuisce al definito; così il soggetto ed il predicato non esprimono che semplici apprensioni,

1 Opuscolo XIII *De differentia divini verbi et humani.*

cioè l'atto col quale l'intelletto ha appreso prima confusamente e poscia distintamenie la medesima quiddità. Perciò il giudizio è detto atto che *componit et dividit*, perchè afferma o nega; laddove la semplice apprensione è detta *indivisibilium intelligentia*, perchè concepisce soltanto, senza nulla attribuire nè nulla rimuovere. Nondimeno anche in quest' atto S. Tommaso riconosce il verbo, perchè vi riconosce un concetto espresso dalla mente.

54. Un simile abbaglio si prende per ciò che riguarda la riflessione. Imperocchè S. Tommaso nell'opuscolo decimoquarto, citato appunto dal Rosmini, muove *in terminis* la quistione se il verbo venga formato per atto riflesso, e risponde risolutamente di no. Del che egli arreca tra le altre questa ragione chiarissima, che appartenendo il verbo ad ogni intellezione; se richiedesse un atto riflesso, bisognerebbe dire che ogni intellezione sia riflessa: la qual cosa è assurda, non potendosi dare l'atto riflesso senza il precedente atto diretto. *Nunc restat videre utrum verbum gignatur per reflexionem actus intellectus vel per actum rectum. Ad cuius evidentiam considerandum est quod verbum, quod est expressivum rei, quae intelligitur, non est reflexum: nec actio, qua formatur verbum, quod est expressivum quidditatis rei quae concipitur, est reflexa; alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper, cum intelligitur aliquid, verbum formatur* [1]. Potea dirla in termini più chiari ed espressi? Nondimeno il Rosmini conchiude tutto il contrario, cioè che la mente per formare il verbo ha bisogno di riflessione sopra sè stessa e sopra l'idea.

1 Opusc. 14 *De natura verbi intellectus*.

CAPO II.

DELL' INTELLIGIBILE

L'idea è nel soggetto, ed è mezzo per la percezione dell' oggetto. Quindi essa è subbiettiva ed obbiettiva ad un tempo: subbiettiva quanto alla sua entità, obbiettiva quanto alla sua rappresentazione. È subbiettiva, perchè posta in una forma o attualità inerente al subbietto; è obbiettiva, perchè siffatta attualità non è che immagine ed espressione d' un obbietto, e però in virtù del suo essere trasporta il subbietto ad intendere direttamente l'obbietto stesso. Di qui segue che l' intelligibile, appreso mediante l'idea, non sia una fattura dello spirito nostro, secondo i deliramenti del Fichte; ma sia la realità stessa delle cose, in quanto semplicemente concepita ed intesa; e quindi sia un vero imposto alla mente, non formato per alcuna sua azione. Ciò benchè si ricavi abbastanza dalle cose pur ora esposte; nondimeno dovrà esser messo in più viva luce nel presente capo, in cui passiamo dall'idea all'obbietto, che per essa si apprende.

ARTICOLO I.

L' intelligibile umano è propriamente l' universale.

55. Che la mente nostra sia corredata di concetti universali non può dubitarsi da chiunque abbia coscienza de' suoi atti intellettivi. Se il mondo reale ci presenta per ogni dove esseri concreti, il nostro spirito si solleva mai sempre a contemplarne le forme astratte. Perlustrando il triplice regno della natura noi dappertutto ci scontriamo in individue sostanze, in individui viventi, in individui animali. Ma la nostra intelligenza travalicando i confini di qualsivoglia particolar concretezza, si slancia in una regione più alta e serena ad intuire le semplici e pure forme o quiddità, in cui tutte le singolari esistenze si rassomigliano tra

di loro. Sorpresi di meraviglia allo spettacolo dell'universo, noi ne ammiriamo la ricchezza, la varietà, la simmetria delle parti in vago ordine disposte. Nondimeno, se ben esaminiamo gl'interni moti dell'animo, noi ci accorgeremo che in tal considerazione il guardo della nostra mente non si ferma a quella bellezza e a quell'ordine, in quanto si confondono e s'immedesimano colle cose stesse belle ed ordinate; ma si solleva a mirare l'ordine e la bellezza nelle loro astratte ragioni, e sotto la luce, che quinci si riverbera, volgesi poi a vagheggiare gli esseri particolari nelle loro sensibili determinazioni e rispondenze di luogo e di tempo.

E venendo ad esempii, che ci toccano più da vicino, noi apprendiamo, è vero, gli uomini individuali e concreti; ma nondimeno abbiamo l'idea di uomo in generale, non affisando questa o quella particolare persona, bensì concependo la natura umana da sè, in quanto ai suoi essenziali caratteri di animal ragionevole. Nel giro poi dell'ordine morale noi, oltre alla coscienza delle azioni virtuose o viziose, possediamo ancora il concetto di virtù o di vizio, in quanto tali; cioè non in quanto l'una abbella e l'altro deturpa questo o quell'atto determinato, ma in quanto amendue possono verificarsi di qualsiasi libera azione, che sia conforme o difforme ai dettati eterni della legge divina.

56. Queste cose son conte a ciascuno, nè hanno bisogno di esser chiarite con più lungo discorso. Ma quello, che a prima giunta non apparisce agevolmente, si è che appunto in questi concepimenti universali ed astratti alberga l'elemento intelligibile de' nostri pensieri. Non già che la mente nostra non percepisca eziandio gl'individui. Essa li percepisce, perchè ne giudica; e il giudicio è senza dubbio atto mentale. Noi diciamo, esempigrazia: codesta persona è virtuosa, codesto fiore è leggiadro, codesto viale è ameno. Formiamo dunque colla mente un qualche concetto di quelle cose individuali, a cui attribuiamo le qualità anzidette. Ma, come mostreremo meglio a suo luogo, la mente forma quel concetto dell'individuo per mera istruzione che riceve dai sensi. La prova ne è chiara; perocchè dell'intelletto è pro-

prio percepire la quiddità, come del senso è proprio apprendere il solo fatto. Allora dunque gli elementi d'una cognizione sono puramente intellettivi, quando essi esprimono la quiddità dell'oggetto. Ciò non si avvera in niuna guisa della nozione che ci formiamo degli individui della sensibile natura. Rispetto a questi la quiddità è sempre concepita in universale, e per astrazione dai peculiari subbietti, in cui si singolareggia e sussiste. Segno manifesto ne è che sebbene noi sappiamo dire in che è posta la ragione astratta di sostanza, o di causa, o di vita, o di relazione, e va discorrendo; tuttavia non sappiamo dire in che consiste la ragion propria costitutiva di ciascun individuo. Onde allorchè vogliamo definirlo e distinguerlo dagli altri, nol facciamo altrimenti se non mediante la descrizione di accidenti e proprietà esterne, percepite dal senso. Così determiniamo una pianta individua, in quanto essa si trova nel tale o tal sito, ha tali o tali dimensioni, o altre qualità sensibili che non competono se non a lei; e segniamo una persona in particolare indicandone il nome, la patria, l'età, la prosapia, le fattezze e somiglianti. L'intelletto adunque nel conoscere e discernere l'individuo, in quanto individuo, viene per verità ammaestrato dal senso, e non fa che ripetere ciò che il senso gli rappresenta. Il che non accade a rispetto dei concetti universali, cui egli forma abbandonando i concreti caratteri dell'oggetto e contemplandone la sola natura o quiddità per sè stessa, in quanto non è propria di tale o di tale individuo, ma prescinde da ogni singolarità e concretezza. La ragione intrinseca di ciò si è, perchè l'intelletto nostro per l'acquisto delle sue conoscenze è volto alle cose sensibili, e le cose sensibili, essendo materiali, non possono influire sopra di lui e diventare intelligibili, se non vengono in certa guisa spiritualizzate e fatte libere dalla loro material concretezza: *Res materialis intelligibilis efficitur per hoc, quod a materia et materialibus conditionibus separatur* [1]. Il che come avvenga per opera della luce intellettuale

[1] S. Tommaso *Contra Gentes* l. I, c. 47.

comunicataci da Dio, apparirà manifesto da quanto saremo per dire nel corso di questo libro; per ora basti il fatto, attestatoci dall' esperienza, che l'elemento propriamente intelligibile, cioè l'essenza o quiddità delle cose non si trova che nei concetti universali: *Intellectus est universalium, non singularium* [1].

57. La qual cosa ha luogo unicamente per ciò che spetta a noi, e in niuna guisa per ciò che spetta a Dio, o alle altre separate intelligenze. Imperocchè, laddove noi intendiamo per astrazione dai sensati; Iddio intende per virtù della propria essenza, la quale contiene eminentemente, come causa universale, tutto ciò che appartiene ai principii non solo comuni ma anche individuali delle cose [2]; e le separate intelligenze intendono per idee infuse loro immediatamente da Dio, e però ricevono intellettualmente quanto viene da lui realmente prodotto [3].

58. Essendo dunque gli universali i propriamente intelligibili, ossia i termini diretti delle nostre idee; non dee recar meraviglia se all' esame dei medesimi volgeremo principalmente le cure. Tanto più che dall'esito di siffatta ricerca dipendono in gran parte le sorti di tutta intera l'ideologia. Certamente l'Ontologismo, che è il pericolo più minaccioso della scienza moderna, non altrove, che nella distorta intelligenza degli universali, ha fitte e nascose le sue radici. Imperocchè, come i Platonici dal vedere la universalità e immobilità de' nostri concepimenti vennero indotti a sognare la teorica delle forme separate; così gli ontologi ricorrono alla visione immediata di Dio, perchè credono di non poter dare altrimenti obbiettività e saldezza ai nostri concepimenti ideali. Questo appunto è ciò, che fe dire al Gioberti che *le*

1 S. Tommaso *Contra Gentes* l. I, c. 44.

2 *Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia.* S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 99, a. 4.

3 *Modus, quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quod sicut a Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica.* S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 47, a. 2.

idee generali sono nell' Idea e gli universali nell' Universale, intendendo per *Idea* e per *Universale* Dio stesso [1].

Io porto opinione che tra i seguaci dell'odierno Ontologismo i più sani almeno e discreti consentirebbero di leggeri che ad assegnare il primo fondamento e la prima origine della scienza umana basti fermarsi nelle idee generali e nei principii primi ed immediati della ragione, purchè, senza ricorso all'intuito, spiegar si potesse l'assoluta ed immutabil natura, onde la loro verità ci si mostra obbiettivamente fregiata. Ma qui appunto è dove si sviano. Conciossiachè essi pensano non potersi ciò conseguire, se non supponendo che le nostre idee sieno da noi contemplate nell' Essere infinito, e nel lume increato di che il sommo intelletto splende in sè medesimo. D' altra guisa essi temono che, se le idee non sieno vedute in Dio e per Dio, come alcuna cosa di divino; converrà dar loro per termine immediato qualche forma soggettiva del nostro spirito. La qual forma, essendo entità creata, è contingente e concreta, e quindi è priva dei caratteri di universalità e di necessità proprii del vero obbiettivo. Di che seguirebbe che noi per la conoscenza non percepiamo la verità, ma al più l' immagine e il simulacro di quella; e così l' intelletto nostro rimarrebbe chiuso in un perfetto soggettivismo, da cui indarno argomenterebbesi poscia di trovare un' uscita. Laonde a cansare uno scoglio così fatale, in cui urtando naufragherebbe ogni sapere, gli ontologi si inducono al disperato partito di persuadersi di vedere ciò che veramente non veggono, cioè a dire, Dio stesso nella propria realità e sostanza.

Pertanto a dissipare questi timori, che menano a sì strani e perniciosi consigli, è da porre ogni cura nel mostrare il modo onde si formano i concetti universali, e qual sia la loro natura, e come nella teorica di S. Tommaso si schivano talmente gli errori di Kant, che a fuggirli non sia mestieri trarupare nei delirii di Schelling.

1 *Introduzione* ecc. t. 2. *Continuazione* del libro I, cap. 4.

ARTICOLO II.

Varie opinioni de' filosofi sopra gli universali.

59. Codesta controversia intorno alla natura degli universali fu sempre, sin dal principio della filosofia, il martello de' filosofi e il cardine di tutte le loro dissenzioni.

S. Tommaso nell'opuscolo cinquantesimoquinto ricorda le diverse sentenze degli antichi filosofi sopra questa materia. Gli Epicurei non ammettendo altra cognizione se non quella dei sensi, come non altro bene se non il diletto del corpo, negarono del tutto gli universali, perchè il senso non può versare se non intorno ai particolari elementati e materiati, che fanno impressione sugli organi del nostro corpo. Ma questa opinione distruggerebbe ogni scienza, sì perchè la scienza ha per obbietto il vero in quanto è necessario ed immutabile, e sì perchè i particolari non hanno fine nel numero, e il numero infinito, siccome ripugnante, non può conoscersi. Altri poi ammettendo gli universali, errarono nel modo di concepirne l'esistenza. Imperocchè i Platonici, seguitando il loro maestro, furon d'avviso che gli universali fossero nature astratte sussistenti in loro medesime fuori dell'intelletto e fuori dei particolari, onde consta l'universo sensibile. Questa sentenza venne impugnata da Aristotile, e S. Tommaso in molti luoghi ne dimostra la falsità per la ragione che l'elemento obbiettivo de' nostri concetti universali si afferma degl'individui, il che non potrebbe farsi se noi non intendessimo che le forme separate. Noi, verbigrazia, diciamo: *Socrate è uomo, quest' atto è virtuoso,* e con ciò attribuiamo l'essenza di uomo e di virtù, racchiusa nell' idea dell' attributo, alla persona determinata e all' atto particolare che costituiscono il soggetto di quei giudizii. Or ciò nella opinione platonica non potrebbe aver luogo; perchè, secondo essa, la nostra cognizione non ci rappresenterebbe ciò che realmente si trova negli individui come iden-

tico con loro, ma ci riferirebbe una forma astratta, distinta affatto dalla lor sussistenza, e che falsamente verrebbe ai medesimi attribuita.

60. Altri opinarono che gli universali fossero rappresentanze innate nella mente, fondandosi sopra un passo di Aristotile, che dice poter noi intendere ogni qualvolta ce ne viene talento; il che sarebbe impossibile se gli universali non fossero sempre e in atto presenti al nostro spirito. S. Tommaso rigetta questa sentenza, mostrando che Aristotile afferma poter noi intendere quando vogliamo, in questo senso, in quanto possiamo a volontà applicare la virtù nostra intellettiva ad astrarre dai fantasmi sensibili le idee universali. Altri infine dissero che sì fatte rappresentazioni ideali sgorgassero nella mente nostra da un intelletto superiore, il quale fosse o Dio stesso o un'altra intelligenza separata. San Tommaso arreca contro costoro l'autorità, da essi tanto riverita, di Aristotile, il quale attribuisce al lume intellettivo, che è in noi, l'ufficio di rendere intelligibili in atto gli obbietti sensati, siccome la luce corporea fa visibili attualmente i colori, che prima erano visibili soltanto in potenza. Altrove poi confuta quel medesimo errore con dire che la prima parte guasterebbe l'ordine dell'universo, spogliando senza ragione la mente nostra dell'efficacia bastevole a produrre i proprii pensieri; la seconda, oltre a ciò, assoggetterebbe l'anima umana a un'assurda influenza di un essere mediano tra noi e Dio.

61. Questa discussione, sorta già per tempo tra' Greci e poscia tra gli Arabi, si riaccese nel medio evo tra gli Scolastici per le celebri scuole *del nominalismo, del concettualismo e del realismo*. Delle quali la prima riduceva gli universali a meri vocabili, la seconda a semplici forme soggettive della mente, la terza li supponeva in atto fuori dello spirito negl' individui stessi che compongono la natura.

62. La pretesa ristorazion filosofica parve disprezzare un tal punto di controversia, come quistione cavillosa e poco utile nelle scienze; ma l'affettato disprezzo non potea cangiar la natura di

quella nè menomarne la rilevanza. Essendo una tal controversia capitalissima in filosofia e non possibile a schivarsi, essa continuò a venire agitata in realtà, quantunque sotto altre sembianze ed altri nomi, riuscendo sempre più o meno alle medesime illazioni. Di fatto, il Sensismo di Locke e di Condillac riprodusse la dottrina dei nominali e degli epicurei, spogliando gli universali di ogni esistenza reale od ideale, e concependoli come semplici collezioni di molti individui. I cartesiani colla teorica delle idee innate rinnovarono il concettualismo, dando agli universali un'esistenza meramente soggettiva, senza verun appoggio o fondamento esterno. Malebranche colla sua visione in Dio diede nuova forma all'antico realismo, accostandosi dall'un lato a Platone, dall'altro ad Avicenna ed Averroe.

63. Lo stesso presso a poco vuol dirsi de' tempi a noi più vicini. Conciossiachè l'empirismo degli Scozzesi conviene a capello sopra cotesto punto coi nominali; non riconoscendo altra universalità che nelle sole voci applicate successivamente a significare più obbietti particolari. Il formalismo di Kant e l'idealismo di Fichte, parti legittimi del Cartesianismo, non attribuirono altra dote alle idee universali, se non quella d'essere o meri prodotti delle forme costitutive della ragione, o semplici creazioni dell'attività libera del pensiero: levando così ogni obbiettività all'umana conoscenza e chiudendola nella cerchia dei soli fenomeni e delle sole subbiettive apparenze. Finalmente l'identità assoluta dello Schelling e la ragione impersonale dell'Hegel non pare che si discostassero gran fatto dalla sostanza unica di Spinoza e dall'essere universale dei panteisti del medio evo.

64. Ma la quistione, come è detto, rivenne in luce con contorni più chiari e precisi per opera degli ontologi; i quali poi che ebbero stabilito gli universali dover sussistere fuori del nostro spirito, andarono a cercarli o nelle ragioni eterne del divino intelletto, o, come il Gioberti, nell'essere stesso di Dio trasformato in Idea colla prerogativa dell'I maiuscola.

65. Accennati così di volo i diversi opinari de' filosofi intorno

a questa difficil materia degli universali; veniamo a sporne la teorica secondo una dottrina, che per l'evidenza delle ragioni e per l'osservazione de' fatti, e per l'autorità de' dottori, non meno cattolici e santi che esercitatissimi nelle più astruse e profonde specolazioni del vero, ci sembra degnissima di meritare l'assenso d'ogni intelletto non preoccupato da pregiudizii di parte. Codesta dottrina è quella appunto che si trova insegnata nelle immortali opere di S. Tommaso d'Aquino; la quale, anche dai più schizzinosi e pertinaci, merita, se non fosse altro, d'essere con istudio cercata. O ci sarà uomo si fattamente irragionevole, che mentre si logora il cervello a studiare e capire le nebulose teoriche dei razionalisti alemanni col dispiacere di non cavarne altro alla fine se non la certezza d'avere assistito a un dramma bizzarro; ricusi poscia d'intendere almeno ciò che sopra punti si rilevanti di metafisica insegnò il più alto rappresentante di quella filosofia, la quale fu per molti secoli la filosofia del cattolicismo, e alla quale gl'ingegni più eletti confessano oggimai doversi tornare?

ARTICOLO III.

Differenza dell' universale diretto dall' universale riflesso.

66. L'intelligibile, ossia l' obbietto immediato dell'idea, è, come dicemmo l' universale. Ora noi nella mente nostra scorgiamo una doppia maniera di operare: l'una è della intuizione diretta, l'altra della intuizione riflessa. Intuire significa, a dir vero, guardare ciò che si ha dinanzi, e propriamente apparterrebbe al senso della vista. Solo per metafora, fondata sull'analogia, l'intuizione si attribuisce ancora ad altri sensi, e per metafora altresi viene estesa eziandio agli atti intellettivi [1]. Ora l'intelletto

[1] Alcuni hanno scrupolo di usar la voce intuizione rispetto ai sensi, massimamente perchè così è stata adoperata da Kant. Ma guai al mondo, se dovessimo ripudiare tutte le significazioni abusate da' sofisti; niun vocabolo forse uscirebbe immune da un tale ostracismo. Del resto per quietare le loro

dopo aver percepito l' oggetto per un atto diretto e spontaneo; può tornare colla considerazione sopra di esso atto per impero di libera volontà. Questa seconda maniera di operare è detta dai moderni *riflessione;* dagli antichi nomavasi ripensamento, *recogitatio,* ovvero *seconda intenzione,* cioè seconda conoscenza [1]. E poichè l' intelletto, nel ripensare la sua previa cognizione, può drizzare il guardo o alla subbiettiva entità della medesima, o alla obbiettiva espressione dell' obbietto che in essa è contenuto; ne segue che la riflessione suol dividersi in psicologica ed ontologica: intendendosi per la prima il ritorno della mente sopra l' atto in quanto è modificazione del subbietto, per la seconda il ritorno della mente sopra l' atto in quanto è rappresentazione dell' obbietto [2].

Per l' intuizione diretta la mente ottiene i primi elementi, diremo così, e la materia grezza del suo lavoro cogitativo; per la riflessa perfeziona quegli elementi, purificando sempre più e fecondando le proprie percezioni.

coscienze preghiamo costoro ad osservare che quell' uso è comune anche al Balmes, il quale ha un capitolo intero sopra l' *intuizione sensibile.* (Filos. fondam. lib. IV, cap. 10). Anzi pare che questo celebre spagnuolo non neghi tal voce neppure all'atto della coscienza; perocchè dice: *L'oggetto della intuizione non sempre dev' essere esterno: può essere una delle affezioni o azioni dell'anima, oggettivate per mezzo di un atto della riflessione* (Ivi).

1 *Intentionem secundam appello illud, quod intellectus secundo intelligit de re.* S. Tommaso Opuscolo 55 *De universalibus,* tract. 2.

2 La riflessione psicologica giustamente si denomina altresì coscienza riflessa, per distinguerla dalla diretta, cioè da quell'atto spontaneo, col quale nella previa cognizione il subbietto pensante avverte istintivamente e sperimenta in sè l'azione che emette. Nè tal denominazione è usata soltanto dal Galluppi, ma eziandio dal Balmes là dove dice: *Convien distinguere tra la coscienza diretta e la riflessa; quella accompagna ogni fenomeno interno, questa no; quella è naturale, questa è filosofica.* Filos. fondam. lib. I, cap. 23. E veramente se la conoscenza in generale va sottoposta a due momenti: l' uno spontaneo e diretto, l'altro volontario e riflesso; questi due momenti debbono attribuirsi eziandio alla coscienza, la quale senza dubbio fa parte della general conoscenza, e per appartenere alla parte intellettiva dell'anima è capace di ritorno sopra sè stessa.

Ufficio della azione riflessa è non solo di chiarire e distinguere in virtù della meditazione i precedenti concetti della conoscenza spontanea, ma ancora di paragonarli tra loro e comporli, per farne risultare quei rispetti e quelle relazioni, che a prima giunta non apparivano o che da essi sol potenzialmente si contenevano.

67. Di qui nasce la distinzione dell' universale in diretto e riflesso, in quanto si considera l' idea o nello stato di spontaneità della mente, o nello stato di riflessione. Per l' universale diretto s' intende la quiddità astratta dagl' individui e riguardata in sè solamente per intellezione diretta del nostro spirito; per universale riflesso significhiamo quella stessa quiddità già astratta nell' intelletto, in quanto si riferisce come forma comune a tutti i particolari a cui può estendersi colla sua ampiezza. In altri termini l' universale diretto esprime un intelligibile, diremo così, assoluto; l' universale riflesso esprime per opposito un intelligibile relativo. C' ingegneremo di chiarire sì fatte affermazioni, per quanto cel comporta l'astrusità e sottigliezza dell' argomento.

68. La mente, allorchè contempla con atto diretto l'obbietto rappresentato dall' idea, non fa che fermare la considerazione sopra una essenza o quiddità in ordine ai soli caratteri intrinseci della medesima, i quali vengono poscia espressi oralmente per mezzo della definizione. A cagion d'esempio, la mente considera la ragione di triangolo, concependolo nella sola quiddità di triangolo, la quale viene significata allorchè dicesi che esso è uno spazio chiuso da tre angoli e tre lati. In tal considerazione la mente prescinde dagl' individui, nei quali quella ragione si avvera, e solo apprende l' obbietto per sè medesimo senza avere altro riguardo. Essa non dice che quell'obbietto, così astrattamente considerato, sia uno o molti, che esista idealmente o realmente, che si concretizzi in questa o quella materia; ma afferma solo che esso è la tale o tale essenza, nè altro vi aggiunge. Sicchè l'obbietto in tal caso è riguardato sotto un aspetto assoluto; sebben possa in seguito, mediante un giudizio, attribuirsi ai peculiari individui in

cui quell'obbietto trovasi concretamente. Un tale obbietto, a rigor di vocaboli non potrebbe nomarsi universale; perchè universale, secondo la sua etimologia *(unum versus alia)*, dice un'unità considerata in relazione a una moltitudine. Laonde esso da S. Tommaso vien definito: un uno che ha abitudiue a molti: ***Unum habens habitudinem ad multa;*** il che formalmente non si avvera dell'intelligibile diretto, testè accennato, il quale, come abbiam detto, prescinde da ogni riferimento. Nondimeno ancor esso si denomina universale, sì per opposizione ai concetti delle cose da noi apprese come individue, e sì perchè è base dell'intelligibile riflesso, a cui senza verun dubbio la denominazione di universale formalmente compete. Imperocchè quando la mente torna colla riflessione sopra l'oggetto già percepito per azione diretta, il trova già astratto per la precedente conoscenza; il trova quindi già dotato di unità ideale, e può per conseguenza istituire un paragone tra esso e gl'individui, a cui è capace di riferirsi. Così verbigrazia dopo aver noi percepito con intellezione diretta l'essenza di uomo in quanto tale, cioè in quanto animal ragionevole; riflettendo poscia sopra un tal concetto e confrontandolo coi diversi individui umani esistenti o possibili, veggiamo che esso esprime una forma comune a tutti, cioè la natura umana in che tutti quegl'individui si convengono tra di loro.

Come ognun vede, qui oltre la semplice essenza, concepita in astratto, abbiamo una relazione della medesima alle concrete esistenze, in cui quella si ritrova o almeno può ritrovarsi. Il che costituisce certamente divario dall'un concetto all'altro, stantechè questo secondo veste un aspetto relativo, laddove quel primo presentava un aspetto assoluto, rapportando la sola essenza dell'obbietto inteso, senza veruna comparazione o rispetto ai particolari concreti. E così accortamente lo avvertì S. Tommaso con le seguenti parole: « È da notare che altro è dire: animale in quanto animale, e altro è dire: animale in quanto universale. Del pari altro è dire: uomo in quanto uomo, e altro è dire: uomo in quanto specie. Imperocchè, animale in quanto animale è

il concetto di animale soltanto, ed esprime la sola essenza che da sè non è nè uno nè molti, nè esistente in questi o quelli individui, nè nella mente. » *Notandum est quod aliud est dicere animal in quantum animal, et animal in quantum universale; et similiter homo in quantum homo, et homo in quantum species. Quia animal, in quantum animal, est animal tantum, et significat essentiam simplicem; quae de se non est una nec multa, nec existens in his sensibilibus nec in anima* [1].

Qui l'*animal in quantum animal*, l'*homo in quantum homo* sarebbe l'universale diretto, perchè inteso da sè senza verun altro rispetto; l'*animal in quantum universale* e l'*homo in quantum species* sarebbe l'universale riflesso, perchè inteso colla giunta della relazione alle specie o agli individui, che sotto di esso racchiudonsi.

ARTICOLO IV.

Caratteri dell' universale riflesso in opposizione del diretto.

69. Partimmo in due l'universale: in diretto e riflesso, mostrando la differenza che corre tra l'uno e l'altro. Non sarà pertanto inutile insistere un poco più a mostrare la loro diversità; perchè bene spesso anche coloro che hanno studiato S. Tommaso la disconoscono. In fatto non è raro veder di quelli, i quali sponendo la maniera, onde, giusta il S. Dottore, formasi l'idea universale, generalmente la spiegano pel paragone istituito tra molti individui simiglianti nella natura affine di abbandonarne le differenze e fermar la considerazione sopra ciò solamente in che quegl'individui si rassomigliano. Non s'avveggono costoro che, se fosse così, noi non potremmo avere idea universale di quegli esseri, dei quali si avvera in natura un solo individuo. Il sole esempigrazia e la luna non han compagni tra gli astri; e nondimeno

[1] Opusc. 55 *De universalibus* tract. I.

noi ben concepiamo la ragione astratta dell' uno e dell' altra, e quindi passiamo a concepire come possibili infiniti soli ed infinite lune, simiglianti nella natura. Oltre a che come potrebbe spiegarsi la prima formazione dell'idea universale per la percezione di similitudine tra molti individui, se i simili non possono apprendersi in quanto tali, se non pel ragguaglio che di loro si fa con una forma astratta e posseduta già dallo spirito? Per fermo, cose distinte in tanto si percepiscono assimigliarsi tra loro, in quanto si scorgono partecipare d' una stessa quiddità o ragione: *Similia dicuntur, quae communicant in eadem forma.* Dunque conviene che la mente nostra possegga già il concetto di questa forma o quiddità, capace di essere partecipata da loro; acciocchè per la partecipazione di essa le consideriamo siccome simili. Dunque la idea universale non è frutto della considerazione di similitudine tra molti, ma è più presto una condizione presupposta a tal considerazione.

70. Cagion dell'errore, in cui incorrono costoro, si è l'equivocare che fanno ne' vocaboli, credendo attribuirsi all' universale diretto ciò che S. Tommaso afferma del solo universale riflesso. Il paragone tra gl' individui si richiede per la formazione di questo secondo; ma per la formazione di quel primo basta, siccome appresso diremo, la semplice astrazione eseguita sopra un solo individuo, nel quale si trasandino mentalmente le determinazioni concrete, e si dirizzi l' intuito della mente alla considerazione della semplice natura, riguardata da sè ne' suoi essenziali caratteri. Sì fatta natura sotto tale aspetto non dice esigenza di essere nè in uno nè in molti, nè di sussistere nell'ordine fisico o nell'ordine ideale, ma prescinde da tutto ciò; presentando solo i semplici costitutivi di un'essenza. Ed in vero, se la quiddità di uomo, intesa da noi in quanto tale, richiedesse d'essere in un solo individuo; ripugnerebbe poscia alla mente il pensarla esistente in più individui: e per contrario se quella natura esigesse di trovarsi in più individui, ripugnerebbe alla mente il pensarla poscia in un solo. Eppure nè l' uno nè l'altro ripugna alla men-

te; perchè ottimamente pensiamo che l'individuo Pietro sia uomo, cioè che abbia la natura umana, e che uomini sieno innumerevoli individui non solo esistenti ma ancora possibili. Parimente se alla natura, considerata di per sè, appartenesse come inseparabile dal suo concetto l'esistenza reale; ella non potrebbe idealmente esistere, terminando la nostra intellezione; perchè il termine della intellezione prescinde dalle proprietà individuali, laddove l'esistenza concreta le inchiude. Per simil forma, se quella natura nel suo concetto escludesse la concreta esistenza; non potrebbe dipoi averla mai. Eppure il fatto mostra che l'ha negli individui, nei quali essa apparisce singolare e concreta Dunque è giuocoforza inferire che la quiddità o natura, in quanto è termine dell' atto diretto della mente, non inchiude nè esclude dal proprio concetto l'esistenza ideale e reale, molteplice od unica; e però non involge niuna relazione agl' individui, ma è considerata da sè nei proprii interni caratteri che la costituiscono.

71. Per contra, l'universale riflesso inchiude codesta relazione agl' individui, perchè è l' universale concepito in quanto tale (gli Scolastici avrebbon detto *reduplicative*); e però è un' unità che dice ordine alla moltitudine. Esso è in sostanza il medesimo universale diretto, ma appreso novellamente per mezzo della riflessione come già astratto nella mente nostra, e paragonato colle singolarità inferiori, a cui può riferirsi. Esso dice per conseguenza unità e moltitudine. Unità, perchè esprime una sola forma, o natura, o quiddità intelligibile; moltitudine, perchè esprime quella forma o quiddità in quanto è comune, ossia in quanto è partecipabile da indefiniti individui reali o possibili; e però richiede che questi sieno concepiti almeno confusamente.

72. Illustriamo la cosa con un esempio. La mente concepisce la nozione astratta di sostanza, cioè dell'essere sussistente in sè stesso, senza verun appoggio di subbietto a cui inerisca. Fin qui abbiamo l' universale come intelligibile diretto; perchè l'oggetto è guardato sotto un aspètto assoluto, senza verun riguardo agli individui. Nondimeno quella quiddità, così contemplata, ha in sè

l'attitudine ad essere riferita ad infiniti individui esistenti o possibili. Di fatto noi possiam poscia dire: quest'uomo è sostanza, questa pietra è sostanza, quest'albero è sostanza, un altro sole creabile sarebbe sostanza, e via discorrendo. Ciò non potrebbe farsi a buon diritto, se la ragion di sostanza, da noi contemplata, non avesse veramente la capacità di ritrovarsi in tutti quegli individui. Adunque, se mediante la riflessione sopra quel previo concetto di sostanza, la mente considera siffatta attitudine; la sostanza intesa verrà ad essere riguardata come una forma unica nell'essenza che esprime, ma al tempo stesso come una forma comune, rispetto ai termini della sua relazione, in quanto cioè è abile ad attuare innumerevoli subbietti. Ecco l'universale come intelligibile riflesso o relativo che voglia dirsi.

73. Codesto universale riflesso era per l'appunto quello, che gli Scolastici dividevano nei cinque *predicabili;* così nomati, perchè esprimevano i diversi rispetti, onde una nozione universale potea attribuirsi agl'individui. Quei predicabili erano il genere, la differenza, la specie, il proprio, l'accidente. Imperocchè quegli antichi ragionavano in questo modo. Una ragione, un essere, un *quid*, quale che siasi, concepito dalla mente in astratto, allorchè viene a riferirsi agli individui può esprimerne o l'essenza o ciò che è sopraggiunto alla essenza. Fuori di questi due rispetti non può assegnarsi altra maniera di relazione in ordine di attribuzione logica. Ora se quel concetto astratto esprime la essenza, può esprimere o tutta l'essenza, o parte solamente della medesima. Se esprime tutta l'essenza, si dirà *specie;* come sarebbe il concetto di *animal ragionevole* a riguardo degl'individui umani. Se poi esprime una sola parte dell'essenza, potrà esprimerne o la parte determinabile, ovvero la parte determinante. Nel primo caso si dirà *genere;* come la nozione di *animale*, che non è tutta l'essenza dell'uomo, ma quella parte in cui egli non si diversifica dai bruti: nel secondo caso si dirà *differenza specifica;* come la nozione di *ragionevole*, che aggiunta a quella di *animale* distingue l'uomo da ogni altro essere. Dove e converso

quel concetto astratto esprima non l' essenza, ma una cosa sopraggiunta all' essenza; allora o quest' aggiunto dinota ciò, che coll' essenza irremovibilmente è connesso qual attributo suo necessario e non comune con altri di specie diversa (come sarebbe il concetto di *risibile* rispetto all' uomo); e in tal caso si dice *proprio:* o dinota ciò che è meramente avventizio all'essenza e può essere partecipato con altre essenze, come la qualità di *bianco* nell' uomo; e in tal caso si dice *accidente* [1].

ARTICOLO V.

L' universale riflesso ha sola esistenza ideale.

74. Se l' universale riflesso esprime, come dicemmo, una forma comune, cioè una natura che abbia unità ad un tempo e sia partecipata o almen sia partecipabile da tutti gl'individui a cui può riferirsi; ognun vede che esso, in quanto tale, non sussiste attualmente fuori dell'animo, bensì nella mente del contemplante. A dedurre ciò basterebbe l'avvertir solamente che esso è obbietto di riflessione, e la riflessione si aggira non intorno alle cose ma intorno ai concetti, o, se più aggrada, intorno alle cose in quanto son concepite dalla mente, ossia in quanto sussistono non in sè ma nell'atto conoscitivo. Nondimeno sarà bene dimorarci ancora alquanto a meglio chiarire un tal punto. Ciò che è rappresentato come natura o forma comune, non sussiste realmente fuori dell'animo; perchè tutto nell'ordine reale è individuato e concreto,

1 Di qui apparisce essere affatto strana la sentenza di quelli, i quali distinguono l'idea universale dall'idea generale; stabilendo nel tempo stesso che l'idea universale consista nell'essere riferibile ad infiniti enti simili; la generale poi essere l'estensione della medesima in quanto diventa genere o specie. Se l' essere riferibile ad infiniti enti simili è appunto ciò che costituisce il genere o la specie; come si può senza contraddizione distinguere la idea generale dalla universale? Le stesse loro definizioni identificano l'universalità colla generalità, non essendo altro l'estensione dell'idea che l'essere riferibile a molti.

nè alcuna cosa vi ha la quale, rimanendo la stessa, sia partecipabile da tutti gl' individui di una data specie o di un dato genere.

Il credere l' universale esistente in atto fuori dell'animo fu sogno de' reali del medio evo; i quali per conseguente cadevano nell' unità di sostanza, distinta e variata pei soli accidenti: ed è sogno eziandio degli odierni panteisti trascendentali, i quali dando corpo alle ombre e realtà alle astrazioni riducono le cose tutte esistenti a manifestazioni ed esplicamenti dell'essere indeterminato, che essi concepiscono per semplice atto astrattivo della mente. Ma la verità è che ogni cosa o sostanza particolare ha il suo essere e la propria sostanzialità identificata con la propria individualità; sicchè non sieno, a cagion d'esempio, in te due cose diverse la quiddità di vivente e la vita tua individuale, o la ragione di uomo e l' umanità tua singolare. Donde conseguita, che l'essenza appresa come *genere* o come *specie*, non s' immedesima formalmente con quella, che costituisce le singole cose nella loro propria e concreta esistenza. E ben ne fa segno lo stesso natural modo di esprimerci e di parlare; conciossiachè dove tu dici con verità: *io sono uomo, io sono vivente;* non puoi dire: *io sono una specie, io sono un genere.* Or questo ancora dovresti tu poter dire, se l' universale, di cui trattiamo, formalmente sussistesse in natura. Imperocchè la ragione di uomo in quanto universale, cioè in quanto partecipabile da molti individui simili in tutta la loro essenza, è e dicesi *specie;* la ragion di vivente in quanto partecipabile da molti individui simili in una parte sola dell'essenza, è e dicesi *genere.* Dunque, ripetiamo, l' universale, formalmente preso, cioè come intelligibile relativo, non s' identifica cogl' individui esistenti in natura; perchè non può ad essi in tal considerazione attribuirsi, benchè ad essi si attribuisca la ragione obbiettiva, ossia l' intelligibile diretto ed assoluto, che del relativo è come fondamento e sostrato. Tu ben puoi dire: *io sono uomo;* e ciò mostra che puoi attribuirti la ragione di umanità che nell' idea universale è il subbietto, diciam così, della relazione a tutti gl' individui umani. Ma non puoi dire: *io sono*

specie, perchè ciò sarebbe un identificarti coll'universale stesso preso formalmente, cioè nella sua estensione relativa.

75. Ma se l'universale non sussiste in natura, può ben sussistere nella mente del contemplante. Imperocchè la quiddità o forma, che fisicamente è concreta e individuata in natura, può alla mente rilucere e riluce di fatto senza quella concretezza e individualità, ond'è avvinta e determinata in sè stessa. Ciò avviene per virtù della forza astrattiva, di cui è dotato l'intelletto nostro, e di cui appresso discorreremo. Supposto poi nella mente il concetto di quella forma o quiddità, astrazion fatta dai caratteri individuali, onde è implicata nella sua fisica e real sussistenza; ognun vede che essa è capace di essere concepita come universale e comune; perchè è capace di essere riferita a tutti gli individui come ciò, in che essi si rassomigliano tra loro.

76. Se non che questa capacità d'esser considerata come universale, sorge nell'essenza per rispetto a una seconda cognizione, la quale viene a contemplarla nell'astratta esistenza che essa ha nella mente, e la rimira sotto aspetto relativo, cioè in ordine agli individui diversi esistenti o possibili, in cui apparisce o potrebbe apparire. Questa seconda cognizione, come più sopra dicemmo, è cognizione riflessa; giacchè per cognizione riflessa non altro intendesi che un ritorno della mente sopra una previa conoscenza, per opera del quale si contempli l'oggetto, secondo il modo di essere che in quella riveste. Nè può accadere diversamente, perciocchè l'intellezione diretta è in certa guisa passiva; non dà, ma riceve, in quanto contempla ciò che è nell'obbietto, senza alcuna aggiunzione per parte sua, tranne il prescindere da quelle note che non appartengono all'essenza considerata come tale. La sola riflessione tornando sopra le intuizioni dirette può loro comunicare in certa guisa alcuna cosa di nuovo, in quanto contemplando l'oggetto non nella fisica, ma nella ideal sussistenza, può in esso scoprire e considerare dei rispetti e delle relazioni a' diversi termini, coi quali lo paragona. Così incontra nel caso presente; perciocchè la mente dopo d'aver percepito con un atto diretto la ra-

gione di vivente esempigrazia, vi torna sopra col suo atto riflesso e rileggendola e comparandola cogl' individui, in cui la vita si avvera o può avverarsi, scorge che quella ragione intesa, benchè dica unità nel suo concetto astratto, nondimeno esprime ciò che appartiene a qualsiasi vivente concreto. Quel concetto adunque è per la mente ciò, che sarebbe per noi una scultura o una pittura rappresentatrice di un uomo, a cui per altro nelle determinate fattezze non rassomigliasse veruo individuo da noi conosciuto, sia di presenza sia per istorica narrazione. Chiaro è che quell'immagine ci ricorderebbe l' uomo in quanto tale, ma niun individuo in particolare: ossia ci ricorderebbe tutti gl'individui, ma in ciò solo in che essi consuonano tra di loro, cioè nella partecipazione di una stessa natura umana. In egual modo (per quanto l'analogia può valere tra un concetto ideale astratto e una immagine fisica materiale) quella ragion di vivente nella sua sussistenza mentale ci riferisce ciò che costituisce la vita, e però ciò che è proprio di tutti i viventi, senza immedesimarsi coi caratteri individuali di niuno, perchè da essi prescinde.

77. In breve: l'universale riflesso non è la semplice quiddità intesa astrattamente, cioè senza la considerazione dei caratteri individuali ond'essa è avvinta e singolareggiata nell' ordine fisico; ma è la quiddità già astratta dalla mente, e che come tale si concepisce sotto un aspetto relativo, cioè sotto l'aspetto di comunanza che inchiude verso gl' individui, a cui può riferirsi come genere o specie e va discorrendo. Ciò posto è indubitato che sì fatto universale non esiste formalmente in natura, ma solo nell'intelletto. E ciò per doppia ragione. Prima, perchè richiede la considerazione del suo essere in quanto astratto; e ciò che viene in tal guisa considerato non può avere se non mentale esistenza, essendo l'astrazione opera della mente. In secondo luogo, perchè richiede che in lui si consideri la relazione, che esso ha cogli individui, a cui, come è detto, può riferirsi quale genere o quale specie; e che dagli Scolastici appellavasi *intenzione*, cioè considerazione *di universalità*, *intentio universalitatis*. La qual rela-

zione germogliando dal paragone, che l'intelletto istituisce tra l'idea astratta, che in sè possiede, e gl'individui esistenti o possibili, che partecipano o potrebbero partecipare dell'essenza per essa rappresentata; è un prodotto di esso intelletto. Dunque eziandio per questo capo l'universale riflesso non ha esistenza, se non ideale.

In somma la ragione di universalità, che attua l'universale riflesso, consiste nell'essere la quiddità una di numero e molteplice per relazione. Ciò ad essa non compete, se non in quanto esiste nell'intelletto e soggiace alla riflessione dell'animo.

Mi scuserà il lettore, se in diverse fogge ripeto più volte la stessa cosa; perchè amo meglio d'essere censurato come prolisso, che franteso, perchè oscuro.

ARTICOLO VI.

L'universale diretto ha esistenza reale quanto alla cosa che vien percepita, non quanto al modo onde essa vien percepita.

78. Passiamo ora all'universale diretto, cui dicemmo esser fondamento e sostrato dell'universale riflesso, ed esprimere un intelligibile non relativo ma assoluto. Anche qui possiamo considerare due lati: uno è la cosa intesa, a cagion d'esempio, l'essenza di uomo, di animale, di vivente, di sostanza, eccetera; l'altro è il prescindere che facciamo, nel concepirla, dalle determinazioni concrete che la circoscrivono nella sua sussistenza reale. Or egli è chiaro che l'universale diretto, sotto il primo di questi aspetti, si confonde coll'essere stesso delle cose esistenti. Imperocchè considerando la semplice quiddità che viene intesa, verbigrazia la quiddità di animal ragionevole, o di vivente; niun dubbio c'è che essa non è altro se non ciò che realmente si avvera in natura fuori del contemplante. Ma se si considera l'altro lato, cioè il precidere o rimuovere che si fa dei caratteri individuali in quella quiddità contemplata, ciò proviene da parte del-

l'intelletto che colla virtù sua eseguisce tale sceveramento, nella maniera che spiegheremo più appresso.

79. Codesta dottrina è manifestamente di S. Tommaso, il quale si esprime così: « Allorchè nomasi l'universale astratto s'intendono due cose; vale a dire la natura stessa dell'obbietto e l'astrazione o l'universalità. Adunque la prima, cioè la natura, a cui avviene l'essere intesa o l'essere astratta, e a cui avviene la considerazione di universalità, non esiste che nei singolari individui; ma la seconda, cioè che quella natura venga intesa o astratta, o venga informata dalla considerazione di universalità, appartiene all'intelletto. E una simiglianza di ciò, che diciamo, può vedersi nella stessa sensazione. Imperocchè l'occhio vede il colore del pomo, senza l'odore. Se adunque si domanda dove sia quel colore, il quale viene veduto senza il sapore; è manifesto che il colore, il quale viene veduto, non è che nel pomo: ma che esso si percepisca senza il sapore, ciò gli avviene da parte della vista, nella quale vi è la similitudine del colore e non del sapore. Del pari l'umanità, che è intesa, non è se non in questo o in quell'uomo individuo; ma che codesta umanità si apprenda senza le condizioni individuali, cioè che sia astratta per guisa che possa seguirne la considerazione di universalità, ciò avviene a quella umanità in quanto essa è percepita dall'intelletto, nel quale è la similitudine di lei per rispetto alla specifica natura soltanto e non ai principii individuali [1]. »

[1] *Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus: sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi, sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus; in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod*

L'essenza dunque, percepita in modo universale, in quanto esprime i caratteri distintivi della cosa che si contempla, senza badare ad altro, è in rigor di termini elemento obbiettivo e reale: perchè non è una forma dell'animo nè un intelligibile in quanto sussiste ed è veduto per riflessione nell'atto conoscitivo; ma è l'essere stesso direttamente appreso dall'intelletto; essendo proprio dell'intelletto apprendere ciò che è, astrazion fatta dalle individuazioni, onde l'obbietto è circoscritto nella propria material sussistenza.

80. Nel vero, che quell'essenza così considerata per sè dica ciò che è reale ed obbiettivo, apparisce chiaramente da questo, che noi affermiamo di essa i medesimi predicati che competono alle cose stesse, onde adornasi l'universo. Così noi diciamo: il corpo è grave; la pianta fruttifica; l'animale si muove ab intrinseco, e così del resto. Nei quali esempii è chiaro che ciò che è espresso dall'idea del subbietto è un universale, ed è un universale nel senso d'intelligibile assoluto. Nondimeno esso riceve dei predicati proprii degl'individui esistenti. Dunque l'essere, importato da quello, è lo stesso essere, contenuto da questi. Altrimenti, quei giudizii e quelle proposizioni non potrebbero in niuna guisa da noi pronunziarsi con verità, e la cognizione, racchiusa nelle idee, ond'essi constano, non sarebbe più di ciò che è, ma di ciò che non è; val quanto dire non verserebbe intorno all'essere ma intorno a forme ideali simiglianti alle platoniche, che non costituiscono le cose, ma ne sono il semplice tipo ed esemplare astratto.

81. E per confermare l'assunto con un esempio più palpabile, prendiamo questo sillogismo: *L'uomo è dotato di libertà; ma Pietro è uomo; dunque Pietro è dotato di libertà.* Io intanto ho potuto conchiudere nell'illazione che la libertà è dote di *Pietro,* in quanto nella maggiore avea stabilito che essa è dote dell'*uo-*

sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum. Summa Theol. 1 p. q. 85, art. 2 ad 2.

mo, tra cui e *Pietro* nella minore ho affermata l'identità. Ora è indubitato che l'*uomo* subbietto della maggiore, del quale ho detto esser dote la libertà, era universale, ed era universale non considerato in quanto alla ragione di universalità, ma solo in quanto all' intelligibile diretto che racchiudeva; perchè di esso e non della universalità ho affermato quell'attributo. Dunque se posso dire con verità nella minore che tra *Pietro* ed *uomo*, soggetto della maggiore, passa identità; convien dire che l'*uomo*, soggetto della maggiore, ossia l'intelligibile diretto, sia lo stesso essere che è in *Pietro*, benchè considerato da me astrattamente, ossia senza l'individualità propria di *Pietro*. In virtù poi di codesta astrazione, cioè dell' apprendimento di quella natura con prescindere dai peculiari caratteri che la determinano nell' individuo *Pietro*, ne segue che essa natura, così appresa, possa poi formar predicato di altre proposizioni; in cui il subbietto non sia più *Pietro*, ma sia un altro individuo umano.

82. Lo stesso discorso può proporsi, per maggiore evidenza, in altra forma. Io concepisco l'intelligibile, *uomo*; poscia prendendo un individuo qualunque, verbigrazia *Pietro*, gli attribuisco quel primo concetto affermando: *Pietro è uomo*. Questa proposizione sarebbe falsa, se l'intelligibile *uomo* non importasse lo stesso essere che è in *Pietro*, quanto alla natura ond'esso è informato. Imperocchè la copula *è* nelle proposizioni esprime la identità de' termini. E ciò è sì vero, che dove non è identità ma sol simiglianza o altra connessione qualsiasi; non può adoperarsi la copula *è*, ma qualche altro verbo, che la contenga per indiretto. Così di una statua, che rappresenti, a cagion d'esempio, Alessandro, io non posso dire in rigore di termini: Questa statua è Alessandro; anzi debbo dire: Questa statua non è Alessandro; giacchè la rappresentazione non s'identifica coll' oggetto rappresentato. Acciocchè mi sia lecito adoperare la copula *è*, mi è forza conformare talmente i termini della proposizione, che passi vera medesimezza tra loro; e però dovrò dire: Questa statua è rappresentativa di Alessandro; perchè veramente il sub-

bietto *statua* s' identifica coll' attributo *rappresentativa di Alessandro*. Dunque se io per contrario posso dire: *Pietro è uomo*, ragionevolmente dee inferirsi che l'intelligibile *uomo* sia l'identico essere di *Pietro*, comechè da me concepito astrattamente. vale a dire quanto ai costitutivi della semplice natura, senza pensare ai caratteri della sua concreta individualità.

83. Ad ovviare pertanto alla confusione, che potrebbon recare i vocaboli, allorchè si domanda se l'universale esiste o no in natura negl'individui, convien distinguere a questo modo: se per universale s'intende l'essenza, la quale è appresa dalla mente e a cui poscia per riflessione si attribuisce la forma di universalità; essa per fermo esiste negl'individui, benchè la mente nello apprenderla prescinda da tal concretezza. Se poi per universale s'intende non più l'essenza presa da sè, ma la medesima in quanto, per la maniera astratta di esistere che ha nella mente, diventa una forma rappresentatrice di più individui; sotto tale aspetto l'universale non è in atto negl'individui, ma solo in potenza; in quanto cioè la quiddità propria degl'individui è capace di venire intesa astrattamente ed esser porta così alla riflession della mente, che contemplandola nel suo concetto uniforme, applicabile a qualunque individuo, la rende universale in atto.

Il perchè giustamente S. Tommaso approva la sentenza di Aristotile là dove dice che sotto diverso rispetto può affermarsi che l'universale è negl'individui e che è fuora degl'individui; e loda quel sapiente pronunziato di Boezio che un medesimo obbietto può essere sensibile insieme ed intelligibile, atteso l'ordine a diverse potenze, venendo appreso come singolare dal senso, e sotto aspetto universale ed astratto dall'intelletto. Ecco le parole del Santo Dottore: « La sentenza di Aristotele è vera, cioè che l'universale è nei molti, ed è un'unità fuori dei molti. Colle quali parole si tocca il doppio essere degli universali, l'uno secondochè l'universale è nelle cose, l'altro secondochè è nello spirito. E quanto all'essere, che ha nello spirito, esso ha unità di concetto predicabile di molti: ma quanto all'essere che ha nelle

cose, non dice se non una natura la quale non è universale in atto, ma solo in potenza; perchè ha in potenza il divenir universale per virtù del l'intelletto. E perciò dice Boezio che l'obbietto è universale in quanto inteso, ed è singolare in quanto sentito; attesochè la stessa ed identica cosa, la quale era singolare ed individuata per la materia nei singoli uomini, è quella che rendesi poscia universale per l'azione dell'intelletto che la depura dalle condizioni individuali dello spazio e del tempo [1]. »

ARTICOLO VII.

Acciocchè la mente ottenga l'universale diretto, non ha bisogno se non dell'esercizio spontaneo della sua virtù astrattiva.

84. Le ultime parole del testo soprallegato ci chiariscono del modo, onde l'intelletto termina l'atto suo coll'intelligibile diretto, involto nell'idea universale, senza bisogno di ricorrere ad intuiti ideali o ad altre finzioni arbitrarie, che contrastano coi dati più certi della coscienza. « L'una ed identica natura, la quale è singolare ed individuata materialmente nei concreti esistenti, diventa intelligibile ed universale per l'azione dell'intelletto che la depura dalle condizioni di spazio e di tempo, ond'è allacciata nella sua real sussistenza. » L'essere che è nelle cose, componenti l'universo, è termine dell'atto intellettuale; ma è termine

1 *Sententia autem Aristotelis vera est, scilicet quod universale est in multis et est unum praetsr multa; et tangitur in hoc duplex esse universalis: unum secundum quod est in rebus, aliud secundum quod est in anima. Et quantum ad istud esss, quod est rationis, habet rationem praedicabilis; quantum vero ad aliud esse, est quaedam natura et non est universalis actu, sed potentia; quia potentia habet ut talis natura fiat universalis per actionem intellectus. Et ideo dicit Boëthius: Universale dum intelligitur, singulare dum sentitur; quia una et eadem natura quae singularis erat et individuata per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus quae sunt hic et nunc.* Opusc. 55 *De Universalibus* tract. 1.

d' un tal atto non in qnanto sensibile, bensì in quanto intelligibile. Or come diventa egli intelligibile? In virtù dell' astrazione dell'intelletto. Imperocchè obbietto de' sensi è il fatto, e però un concreto, giacchè ogni fatto è concreto; ma obbietto dell' intelletto è l' essenza di esso fatto. In altri termini, obbietto del senso è il *quod est* nelle cose corporee, che possono fare impressione sugli organi; ma obbietto dell' intelletto non è il *quod est*, ma il *quid est*. Il perchè rispetto a noi l'obbietto primo dell' intelletto è sempre un astratto: giacchè, come dicemmo nel primo articolo di questo capo, l' intelletto nostro nello stato della presente vita è volto alle cose sensibili; le quali, individuandosi in virtù della materia, non possono venire intese se non in quanto vengono disciolte dalle loro condizioni individuali. *Intellectus est universalium et non singularium, quia materia est individuationis principium* [1]. Ora l'*astratto* ha realtà nel *concreto*, il quale non è altro che l'astratto stesso individuato e singolareggiato; l'*essenza* sussiste e si avvera nel *fatto*, il quale non è altro che l'esistere stesso attuale e determinato di una data essenza. Dunque acciocchè l'astratto riluca alla mente nella sua forma pura, non è mestieri di altro se non di sceverarlo dagli aggiunti individuali, onde è costretto; e acciocchè si percepisca la semplice essenza d'una cosa, non altro richiedesi che prescindere dall' attuale esercizio della sua esistenza. Ora a tal uopo è senza dubbio bastevole una virtù astrattiva; e di virtù astrattiva è certamente dotata la mente nostra. Il concreto adunque percepito da' sensi diventa degno di intelletto, cioè diventa intelligibile, in quanto soggiace all'astrazione intellettiva; perchè per opera di lei egli sveste le condizioni materiali proprie della sua individua esistenza, e resta idealmente pura essenza, la quale, come dicemmo, è l'obbietto proprio dell' intelletto. Laonde ottimamente può dirsi che in virtù di sì fatta astrazione quello stesso obbietto, che è sensibile sotto un riguardo, è intelligibile sotto un altro; perchè in virtù di essa

1 S. Tommaso *Contra Gentiles* l. 1, c. 45.

astrazione si avvera che il singolare diventi universale: *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.*

85. Nè dee qui recare difficoltà il vedere che nell'oggetto sensato la essenza s'identifica colla individualità; non essendo due cose diverse l'umanità e questa individuale umanità a rispetto di Pietro o di qualsivoglia altro umano individuo. Imperocchè la medesimezza non impedisce l'astrazione e l'analisi dell'intelletto, purchè nella cosa una ed identica si avverino ragioni e rispetti diversi. E vaglia il vero: non è fatto accertatissimo e consentito da tutti aver la mente nostra innata facoltà di decomporre in più elementi uno stesso concetto? I razionali assiomi non si dicono però appunto giudizii analitici, perchè risultano da due idee identiche tra di loro e sol distinte per analisi della mente? Io dico: *Il tutto è maggior della parte.* Senza dubbio una medesima cosa è espressa in ambidue i termini di questa proposizione. Nondimeno i termini sono distinti; giacchè l'idea del soggetto vi rappresenta il tutto in modo assoluto, l'idea del predicato vi rappresenta il tutto sotto veduta relativa, cioè nel rispetto che esso ha verso le parti, da cui risulta. Sotto l'acume intellettuale non ci ha cosa sì semplice, che non possa venir resoluta e scomposta in più elementi; se pur non sia semplice per siffatta guisa, che non presenti alcun lato che possa essere nella considerazione rimosso; come accade dell'astrattissimo concetto di ente, il quale per la massima indeterminazione, che in sè contiene, non può ulteriormente venire disciolto. Ma dovunque la mente incontra alcunchè di determinato; quivi ficca la punta della virtù sua e taglia e scioglie e separa i diversi elementi, per riunirli poscia di nuovo e ricostruirne un tutto di più chiara cognizione e distinta. Se questo fa nei concetti che già possiede; perchè non può farlo nel primo suo volgersi all'obbietto sensato per cominciare la serie delle sue conoscenze?

86. Dirai: non può farlo; perchè l'intelletto per esercitare l'astrazione sopra un obbietto, conviene che lo abbia di già presente. Or egli non può averlo presente, se non in quanto di già

l'intende; nè può intenderlo, se non in quanto di già l'abbia astratto; giacchè l'astrazione è quella che glielo rende intelligibile. Siamo dunque in un circolo vizioso, nel quale si suppongono prese le mosse dal punto stesso, a cui deesi pervenire.

Questa obbiezione, che è la più forte in questa materia, dovrà essere discussa, quando tratteremo dell' origine delle idee. Per ora ne accennerò alcuna cosa, quanto basti a far disvanire il circolo temuto dall'opponente. In prima è da avvertire che la facoltà astrattiva dell' intelletto non è che una virtù, di cui è dotato l'intelletto stesso, preso come adequato potere di conoscere; nè l'atto, che quella esercita, precede l' intellezione per anteriorità di tempo, ma per sola anteriorità di natura. La ragione si è, perchè il subbietto intellettivo non può avere alcun tempo, in cui operi se non intendendo; ed è solo per considerazione di rispetti varii, che si distinguono diversi atti previi o susseguenti alla conoscenza. Così a cagion d'esempio noi sogliamo dire: analisi della mente, attenzione della mente, adesione della mente, comparazione della mente e via discorrendo. Nel fatto non ci ha alcuno istante, in cui non si avveri una conoscenza; giacchè l'intelletto è facoltà conoscitiva, e la facoltà conoscitiva non opera se non conoscendo. Ma perciocchè l' intelletto nel conoscere va talvolta gradatamente posandosi sopra i diversi aspetti della cosa intesa, scindendo in certa guisa l'uno dall'altro; in quanto fa ciò, si dice che analizza. In quanto poi fa dimora in un solo di essi, si dice che attende; e in quanto ne percepisce due, o anche più, l'uno a fronte dell'altro, scoprendone le vicendevoli relazioni, si dice che paragona, e così del resto. Il medesimo proporzionatamente vuol dirsi nel caso nostro. Non è da credere che l'intelletto si volga ad operare sopra il sensato con azione non conoscitiva ma solamente separativa, come il calorico esempigrazia che intromettendosi nelle particelle del ferro le disgrega e mutuamente le allontana. Ma un solo ed identico punto è quello in che egli astrae ed intende, con azione astrattiva insieme e percettiva; perchè percepisce astraendo, cioè cogliendo l'obbietto

da quel lato solo, ond' esso gli corrisponde, senza badare agli altri, che non sono di sua pertinenza. Che se a noi quel punto apparisce quasi fosse un doppio tempo; ciò interviene a motivo del doppio effetto che vien prodotto, cioè della separazione de' rispetti fatta nell'oggetto, e della intellezione di uno tra essi

87. E così l'insegna dichiaratamente S. Tommaso là dove dice: « Codesta astrazione non dee intendersi secondo l' ordin reale, ma secondo l'ordine di ragione. Imperocchè come veggiamo per rispetto alle potenze sensitive che alcuni oggetti, benchè sieno congiunti insieme quanto alla loro realità, nondimeno dai singoli sensi possono apprendersi separatamente l' uno senza dell'altro; sicchè la vista esempigrazia apprende il colore del pomo, senza che ne apprenda il sapore che vi è congiunto: così a più forte ragione può intervenire alla facoltà intellettiva. Imperocchè sebbene i principii specifici e generici non esistano mai se non negli individui; tuttavia si può apprendere l' una cosa, senz' apprendere l'altra. Ondechè può apprendersi *animale* senza apprendere *uomo*, *asino* o altra specie; e può apprendersi *uomo*, senza apprendere *Sorte* o *Platone*; e può apprendersi *carne*, *ossa*, *anima*, senz' apprendere queste determinate carni e queste determinate ossa individuali; e così l' intelletto intende e concepisce le forme astratte, cioè gli universali senza i particolari. Nè intendendo in questo modo incorre in alcuna falsità; perchè non afferma che l' una cosa esiste senza dell' altra, ma solamente apprende e giudica l' una, non apprendendo nè giudicando l' altra [1]. »

[1] *Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem. Sicut enim videmus in potentiis sensitivis quod, licet aliqua sint coniuncta secundum rem, tamen illorum sic coniunctorum visus, vel alius sensus, potest unum apprehendere, altero non apprehenso; ut visus apprehendit colorem pomi, qui tamen saporem colori coniunctum non apprehendit; sic multo fortius potest esse in potentia intellectiva. Quia licet principia speciei vel generis nunquam sint, nisi in individuis; tamen potest apprehendi unum, non apprehenso altero. Unde potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus: et potest apprehendi homo, non apprehenso Sorte vel Platone:*

88. Ecco dunque in che è riposta l'astrazione onde formasi l'universale, secondo S. Tommaso: nella precisione che fa la mente d'una cosa dall'altra nell'esercitare il suo atto conoscitivo astraendo insieme e percependo l'obbietto. Contuttociò se codesti due atti, contemporanei nell'esercizio, di astrarre cioè e percepire, si vogliono coordinare tra loro, si vedrà che il secondo ha dipendenza dal primo: perchè la mente, in quel suo operare, in tanto è percettiva in quanto è precisiva, cioè in tanto intende in quanto astrae; non intendendo se non l'essenza, e l'essenza non rilucendo nell' oggetto se non in quanto sta di fronte diciamo così alla potenza intellettuale, che ne ripulsa e trasanda i caratteri individuali.

89. La presenza poi dell' obbietto, da cui quell' essenza dee astrarsi, si ha mediante la semplice sensazione; la quale, avendo radice nella stessa anima, a cui appartiene l'intelletto, non può apprendere una cosa senza che la medesima per questo stesso sia resa presente all'intelletto, facoltà universale di conoscere tutto ciò che partecipa dell'essere. E questa presenza dell'obbietto nell'atto sensitivo è altresì bastevole incitamento all'operazione dell'intelletto. Imperocchè le facoltà, che rampollano dallo stesso principio e che sono coordinate come inferiore a superiore, hanno tra loro questo consenso, che operando l'una, opera ancora l'altra; riguardando lo stesso obbietto, ma ciascuna a suo modo e con azione a sè proporzionata. Così, operando l'intelletto, opera eziandio la volontà amando come bene quel che l' intelletto apprende come vero; e la percezione del senso esterno è issofatto seguita dall'atto dell'immaginativa, la quale ricopia in sè quella sensibile rappresentanza, e la ritiene per riprodurla, anche assente l'obbietto.

et caro et ossa et anima, non adprehensis his carnibus et his ossibus: et sic semper intellectus formas abstractas, idest superiora sine inferioribus, intelligit. Nec tamen falso intelligit intellectus; quia non iudicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et iudicat de uno non iudicando de altero. Opusc. LXIII *De potentiis Animae* cap. VI.

90. Presupposte sì fatte cose, la difficoltà proposta di sopra non ha neppur l' ombra di sodezza. Imperocchè è verissimo che l'intelletto non può esercitare l'astrazion sua nell'oggetto, se non l'abbia presente; ma al tempo stesso è falsissimo che per averlo presente bisogna che l'abbia antecedentemente inteso. Allora ciò sarebbe necessario, se si trattasse di astrazione riflessa, colla quale l' intelletto sciolga in più elementi un' idea, che già possiede; ovvero se all'esercizio di essa dovesse l'intelletto venir determinato da libera elezione di volontà. Ma nè l' uno nè l'altro ha luogo qui; giacchè qui si tratta di un' astrazione che è richiesta a formare le idee appartenenti all' ordine diretto della conoscenza, le prime cioè che si svolgono nella mente; e all'esercizio della quale l'animo nostro è determinato istintivamente per conformazione di natura, posta la presentazione dell'obbietto, mediante i sensi. Oltre a che, come abbiamo spiegato più innanzi, codesta astrazione non è previa ma simultanea all'atto stesso di intendere, in quanto la mente nostra con azione astrattiva e percettiva ad un tempo apprende nell'obbietto complesso, rapportato da' sensi, una cosa senza dell' altra; cioè a dire apprende la ragione intrinseca di ciò che è presente, trascurando i caratteri individuali che lo determinano, apprende l'essenza che lo informa, senza apprendere il peculiare subbietto, che ne è informato. Per chiarire la qual cosa S. Tommaso arrecava l' esempio dell' occhio, che apprende il colore di un pomo, senza apprenderne il sapore; perchè quello e non questo è l'obbietto suo. Così l'intelletto apprende la quiddità e non l' individuazione, perchè la prima e non la seconda gli corrisponde come proprio obbietto. Laonde se consideriamo la cosa secondo che avviene, senza sottilizzare colle spiegazioni; nella formazione dell' idea universale diretta non troviamo altro, se non che il senso rapportante alla mente un oggetto concreto ossia un semplice fatto, e la mente ravvisante in quel fatto un' essenza, un *quod quid est*, senza curarsi delle individuazioni, che la determinano. Ma venendo poi alla ricerca del modo, onde la mente nostra eseguisce un tal atto,

ci accorgiamo che a ciò fare essa non ha uopo di altro, se non di una virtù astrattiva; secondo che dichiareremo più a lungo trattando dell'origine delle idee e del lume della ragione.

ARTICOLO VIII.

L'esposta dottrina apre la via a risolvere la quistioni sopra l'origine delle idee.

91. Ognuno vede da sè che questa teorica intorno alla formazione degli universali non è altro nella sostanza che la teorica intorno l'origine delle idee. Imperocchè quando si domanda in filosofia qual sia l'origine delle idee, non si chiede altro finalmente se non che qual sia l'origine de' concetti universali ed astratti. E vaglia la verità, la conoscenza della mente nostra, riguardata in tutta la sua ampiezza, si riduce a concetti e giudizii. I giudizii, come è evidente, nascono da' concetti, e però non hanno speciale difficoltà; come ancora non hanno speciale difficoltà i giudizii derivati, ossia d'illazione, i quali si originano da' giudizii primitivi a noi noti per immediata evidenza. Di fatto, presupposti nella mente nostra i concetti di necessario e contingente, di causa e di effetto, di sostanza e accidente, basta il semplice paragone degli uni cogli altri perchè la mente intuisca la loro scambievole relazione e dica: gli accidenti esigono d'inerire alla sostanza; l'effetto presuppone la causa, il contingente dipende dal necessario, e via discorrendo. Perchè poi da siffatti giudizii si deducano inferenze nell' ordin reale, non altro richiedesi se non applicarne la luce a subbietti determinati, appartenenti all'esperienza interna od esterna.

Tutta dunque l'indagine si riduce a spiegare l'origine de' semplici concetti. Ora questi riguardano o i fatti o le quiddità; in altri termini o i particolari e concreti, o gli universali ed astratti. Quanto ai particolari e concreti, essi sono appresi dalla coscienza e dal senso; e l'intelletto se ne istruisce accogliendo in sè stesso

la notizia che dall'una o dall'altra di quelle facoltà gli è rapportata. Onde al trar de' conti la quistione si conchiude nella sola ricerca di quei concetti mentali che riguardano le quiddità delle cose, ossia le essenze; i quali concetti son propriamente quelli, che s'appellano idee, perchè costituiscono il vero patrimonio della mente nostra, non partecipabile in alcun modo da' sensi, i quali si aggirano unicamente intorno ai particolari individui del mondo corporeo.

92. Di che si fa manifesto con quanta ragione gli Scolastici definivano tal volta l'intelletto: la facoltà di apprendere l'universale; come per contrario chiamavano il senso: la facoltà di apprendere l'individuo. E si fa manifesto altresì come dalla maniera diversa di spiegare l'origine degli universali potrebbero differenziarsi tutte quante le filosofie. Imperocchè una tale ricerca tocca uno dei problemi più fondamentali della scienza; l'influenza del quale è grandissima in tutte le quistioni che la mente umana prende a risolvere. Non voglio dire con questo che vacilli tutto l'edifizio delle nostre conoscenze, finchè non siasi deciferata la controversia intorno all'origine delle idee. Ciò varrebbe il medesimo che dire non potersi conoscere la natura e le qualità d'una pianta e de' frutti che essa produce, finchè non siasi chiarito il modo che quella tiene nel suo primo svolgersi e germogliare dal seme. Nondimeno è indubitato che voltasi che sia la mente a far tale indagine, non può in essa incorrere verun errore, il quale non passi ad infettare logicamente tutto il sapere; come appunto un vizio, che guasti la radice, viene per conseguenza a corrompere l'intero albero. Come sorgono in noi e di che natura sono i primi elementi della conoscenza intellettiva? La risposta a così fatta dimanda vi determina il carattere specifico de' diversi sistemi. Di fatto, si dirà per avventura che tali elementi non sono altro che rimpasti e trasformazioni di rappresentanze sensibili? Ecco il sensismo. Si dirà che sono forme subbiettive dello spirito umano? Ecco l'idealismo. Si dirà che sono aspetti riflessi dell'intuito dell'Ente? Ecco l'ontologismo.

Si dirà che sono creazioni dell' io, elevato a principio supremo del vero, o pure che sono manifestazioni ideali dell' unica sostanza assoluta? Ecco il panteismo vuoi subbiettivo, vuoi obbiettivo. E così procedendo di mano in mano la sola diversa soluzione di quel quesito basta a chiarire l' indole e la portata d' una dottrina; e un levissimo sbaglio, che quivi si commetta, conduce nelle conseguenze la mente ad un totale scompiglio.

ARTICOLO IX.

Epilogo delle cose fin qui ragionate.

93. Prima di passar oltre, ci soffermeremo un poco torcendo indietro il guardo a mirare d' un sol tratto il cammino fin qui tenuto. Così adoperò l' accorto Virgilio col povero Dante in quella faticosa salita pei gironi del Purgatorio,

> Quando mi disse: volgi gli occhi in giue;
> Buon ti sarà per alleggiar la via
> Veder lo letto delle piante tue [1].

E questa occhiata retrospettiva in tanto è più opportuna, che rinfrescando nella mente de' lettori i concetti già svolti, renderà più facile e chiara la deduzione de' corollarii, che dovremo cavarne. Le cose dunque finora dimostrate si riducono alle seguenti:

I. L' idea, in quanto si riferisce all' ordine specolativo, non è altro che la similitudine o immagine dell' oggetto inteso, la quale informa l' intelligente. Essa può essere o in atto primo o in atto secondo. Imperocchè la similitudine dell' oggetto può considerarsi o nel determinativo, prodotto dal conoscibile nella potenza intellettiva per fecondarla in certa guisa ed infletterla ad emettere questo o quell' atto intellettuale; o può considerarsi nel-

1 *Purgatorio* c. XII.

lo stesso atto intellettuale, in quanto è riproduzione vitale dell'essere del conoscibile, che l'intelletto fa in sè stesso. Nel primo caso abbiamo l'idea in atto primo, che S. Tommaso ordinariamente chiama specie intelligibile, e la quale convien che sia almen virtuale rappresentazione dell'oggetto, come il seme è della pianta. Nel secondo caso abbiamo l'idea in atto secondo, che S. Tommaso ordinariamente chiama verbo mentale, e la quale formalmente esprime l'oggetto, riproducendone intellettualmente l'essenza.

II. L'idea presa entitativamente, cioè quanto alla sua fisica realità, è soggettiva; non essendo altro in noi, sotto tale aspetto, che una modificazione della potenza o dell'atto stesso conoscitivo. Dire il contrario è non solo opporsi al senso comune, il quale nel suo consueto linguaggio contrappone sempre l'idea all'oggetto; ma è ancora un levar via ogni distinzione tra l'ordine subbiettivo ed obbiettivo, ideale e reale: il che conduce da ultimo a frodare la mente nostra d'ogni pensiero; non potendo concepirsi pensiero, senza rappresentazion che l'informi, nè rappresentazione informante il pensiero, senza distinzione della medesima dall'obbietto rappresentato.

III. Codesta soggettività dell'idea non nuoce alla oggettività della conoscenza; perchè l'idea non è l'intelligibile, ma il mezzo per cui ed in cui si conosce l'intelligibile. Essa vale a farci percepire l'oggetto, ma non diventa oggetto se non nell'ordine della riflessione; allorchè pel ritorno della mente sopra il proprio atto, vien percepito esso atto e la rappresentazione che lo informa.

IV. Ciò posto, cadono per terra le obbiezioni degli ontologi e dei semiontologi, prese dall'esser mutabile e contingente e finito tutto ciò che è in noi subbiettivo. Imperocchè le qualità reali dell'entità costitutiva d'un mezzo di cognizione non si trasfondono nell'obbietto conosciuto; come e converso le qualità reali dell'obbietto conosciuto non si trasfondono in quelle del mezzo conoscitivo nè del subbietto conoscente. Se così non fosse, l'in-

telletto creato per essere di natura contingente e finita non potrebbe mai conoscere Dio, il quale è ente necessario ed infinito; e la mente divina per essere immaterialissima e semplicissima non potrebbe aver idee concernenti le sostanze corporee, che sono materiali e composte. Dal versare l'idea intorno a tale o tale obbietto non segue ch'essa debba parteciparne fisicamente le proprietà; in quella guisa appunto che una statua per rappresentare un vivente non è necessario che ne partecipi la vita, ma sol che ne riferisca le fattezze.

V. L'idea, presa rappresentativamente, cioè quanto al suo essere formale d'immagine, è obbiettiva; perchè tutta, quanta è, si riferisce all'obbietto e non esprime se non l'obbietto. Essa si occulta, si cela, quanto alla sua fisica entità, per non presentare agli occhi dello spirito se non la cosa rappresentata. È, secondo che si esprime S. Tommaso, come uno specchio, le cui dimensioni combaciano a capello con le dimensioni dell'oggetto quivi riflettuto. È chiaro che l'occhio, il quale avesse presente un tale specchio, non vedrebbe in esso e per esso se non l'oggetto; nè noi potremmo, senza una peculiare e nuova considerazione sapere che l'oggetto è in quel caso veduto mediante uno specchio. In altri termini: benchè la idea riproduca nella mente l'essere stesso, o meglio la essenza, di una cosa distinta dalla mente, e però viene detta da S. Tommaso *forma rei praeter ipsam existens;* nondimeno la mente concepisce quell'essere e quell'essenza in modo assoluto, prescindendo dalla sua sussistenza tanto reale quanto ideale, e solo la riguarda negli intrinseci suoi costitutivi caratteri.

VI. L'obbietto percepito per l'idea è propriamente l'universale. Imperocchè l'idea appartiene all'intelletto, e l'intelletto nostro nelle cose sensibili, da cui inizia la sua conoscenza, non apprende direttamente se non la sola quiddità, astrazion fatta dalle individualità materiali, che l'oggetto ha in sè stesso e sotto le quali esso viene percepito dal senso: *Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.*

VII. L' universale fu da noi diviso in diretto e riflesso; in quanto l' essenza, appresa astrattamente per l'idea, o termina l' atto diretto dell' intelletto che la contempla nella propria ragion formale, senza pensare ad altro; ovvero termina un atto riflesso di esso intelletto, che ripensando quell' essenza, così astratta, la considera come una forma capace di essere attribuita ad infiniti individui esistenti o possibili. Nel primo caso la considerazione è assoluta, e l'universale è soltanto termine di conoscenza; nel secondo la considerazione è relativa, e l' universale è termine insieme e mezzo obbiettivo di conoscenza, perchè diventa principio di rappresentazione a rispetto degli individui: *Habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium* [1].

VIII. Nello stesso universale diretto possono considerarsi due cose. L' una si tiene dalla parte dell' oggetto, ed è la quiddità stessa che viene intesa. L' altro si tiene dalla parte del soggetto, ed è l' astrazione che si esercita nell' intendere: *Ipsa natura, cui accidit intelligi vel abstrahi, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi est in intellectu* [2].

IX. L' universale riflesso esprime un essere comune a molti, cioè una natura o quiddità capace di trovarsi in infiniti individui. Adunque in quanto tale, non sussiste fisicamente in natura, ma idealmente nell' intelletto. Imperocchè quivi l'obbietto inteso riveste l' esistenza astratta, mercè della quale può venir considerato sotto un concetto uniforme, riferibile a tutti gl' individui di una data specie o di un dato genere, in quanto esprime ciò in che essi individui si rassomigliano tra di loro.

X. Codesto universale è formato e percepito per riflessione della mente, ma per riflessione ontologica non psicologica; cioè per quella specie di riflessione che riguarda l' atto mentale non in quanto affezione del soggetto, ma in quanto rappresentazion del-

1 S. Tommaso *De ente et essentia* cap. IV.
2 S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 85, a. 2.

l'oggetto; sicchè vi contempli l'oggetto stesso ma nella sua esistenza ideale ed astratta.

XI. Dalle cose dette apparisce che, quando si chiede generalmente se l'universale esiste nell'intelletto o nelle cose fuori dell'intelletto, convien dare una doppia risposta, secondo il doppio universale a cui può riferirsi la domanda. Imperocchè se intendesi dell'universale riflesso, è chiaro che esso formalmente e in atto si trova nell'intelletto, fontalmente e in potenza nelle cose; attesochè in queste è veramente la natura e la quiddità che per astrazione della mente si spoglia de'caratteri concreti e come tale diventa obbietto della riflessione. Se poi l'interrogazione s'intende dell'universale diretto, può dirsi che esso è nelle cose in quanto all'elemento obbiettivo, ma non in quanto all'elemento subbiettivo; cioè in quanto a quello che la mente percepisce, ma non in quanto al modo col quale essa lo percepisce. L'avere trascurata una tale avvertenza condusse Platone a credere in loro stessi sussistenti colla medesima universalità, che avevano nell'intelletto, gli obbietti della conoscenza: *Erravit* (Plato) *in sua positione quia credidit quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem* [1]. E questo errore di Platone è quello, che offende anche oggidì il pensiero di molti filosofi, i quali vogliono assolutamente trovar nell'obbietto in sè stesso quel medesimo modo di essere, che esso riveste nella conoscenza. Quindi tanti sistemi ripugnanti alla natura, i quali invece di chiarezza e di ordine, apportano oscurità e confusione nella mente. Il vero si è che le nature o quiddità delle cose possono considerarsi o in loro stesse, e sotto tale aspetto sono singolari in atto, universali in potenza; o possono considerarsi in quanto terminano l'intelletto, il quale colla sua virtù astrattiva le scioglie dalla loro singolarità concreta, e sotto tale aspetto sono universali diretti; o finalmente possono considerarsi come già intese dall'intelletto nella loro astrattezza con paragone agli

1 S. Tommaso in I Metaph.

individui esistenti o possibili, e sotto tale aspetto sono universali riflessi.

XII. L'atto astrattivo, col quale la mente scevera nell'obbietto la quiddità dalla sua concreta esistenza e dai caratteri individuali che l'accompagnano, coesiste all'atto stesso della intellezione, precedendolo non di tempo ma sol di natura. A far ciò è necessario che l' obbietto ci sia fatto presente, e ci è fatto presente per ciò solo, che esso è percepito da' sensi. Imperocchè la facoltà di sentire, avendo radice nell' unica ed indivisibile anima dell' uomo, non può apprendere un obbietto, senza che per questo medesimo l'obbietto si renda presente a tutto l'uomo, e però a tutte quelle facoltà, le quali sono talmente armonizzate tra loro e connesse, che operando l' una operi ancora l' altra con azione a sè conveniente. Nè si richiede alcun nuovo impulso a tal uopo; mercecchè, come ben osserva il Leibnizio, da ogni facoltà o tendenza segue spontaneamente l'azione, quando è presente l'obbietto, intorno a cui l'azione dee esercitarsi, e d'altra parte la facoltà non è rattenuta da intrinseco impedimento: *De toute tendence suit l'action, lorsqu'elle n'est point empêchée* [1].

[1] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* l. 2, ch. XXI.

CAPO III.

RISPOSTA AD ALCUNE OBBIEZIONI

Allorchè cominciammo a pubblicare nella *Civiltà Cattolica* le sovraesposte dottrine, un dotto Lombardo c'inviò un suo scritto, in cui, con sensi di squisita benevolenza e cortesia, prendeva a discutere ciò che noi dicevamo intorno alla natura de'concetti universali. Egli s'accordava con noi sopra la necessità ed utilità di richiamare la filosofia agl'inconcussi principii di S. Tommaso d'Aquino; e confortavaci grandemente a proseguire nella santa impresa, animandoci in ispecie colle seguenti parole: *Uno dei mezzi più efficaci per restaurare a' dì nostri la filosofia è quello di commentare e dilucidare le teorie dell'Angelico, le quali e per l'universale consentimento de' cattolici e per l'armonia che hanno colla dottrina rivelata e per la intrinseca evidenza, di cui sono fornite, costituiscono un corpo di scienza vera, evidente, certa, ed a ben formare la mente e l'animo degli studiosi la più opportuna.* Nondimeno, professandosi egli cultore della filosofia rosminiana, dichiarava liberamente di dissentire da noi nell'interpretazione, che facevamo del S. Dottore, intorno a un punto sì capitale; e proponeva come più conforme al medesimo la dottrina da lui seguitata. Io non potei non fare gran conto di quella scrittura, la quale portava l'impronta di una mente perspicace e di un animo candido e virtuoso; e però, dopo averne ben esaminate e discusse le ragioni, feci ad esse non breve risposta nel soprallegato periodico. La quale sembrandomi molto acconcia a chiarire meglio le cose già dette nei due precedenti capitoli e dissipare qualche dubbio che per ventura abbia potuto sorgere nella mente d'alcun lettore; stimo bene di qui riprodurla, facendovi quelle giunte e quei miglioramenti, che crederò convenevoli. Tanto più che gli argomenti, ai quali in essa vien soddisfatto, sono gli stessi che poscia altri avversarii mi opposero; e quindi la loro solu-

zione sarà come un compendio dell' intera polemica. Non sapendo poi se all'Autore dello scritto piaccia o no che io manifesti il suo nome, mi asterrò dal farlo; valendomi a designarlo del semplice appellativo di scrittore.

ARTICOLO I.

Punti precipui della dottrina proposta dallo scrittore e loro opposizione a quella di S. Tommaso.

94. La dottrina, che il gentile avversario, proponeva come più conforme a quella di S. Tommaso, riducevasi ai seguenti capi.

I. L' idea è l' intelligibile stesso, ossia l' obbietto che si percepisce dall' intelletto.

II. Gli universali, contenuti nell' idea, non si formano per veruna azione della mente, ma sol s' intuiscono e si contemplano. Altrimenti la mente nostra produrrebbe ciò che è eterno, necessario, immutabile; il che ripugna. Oltre a che gli universali stessi diventerebbero una cosa soggettiva, cioè una modificazione dell'anima, e così la verità oggettiva delle nostre cognizioni sarebbe perduta.

III. Gli universali non sussistono in modo alcuno nelle cose reali, neppure in potenza; perchè ciò che una cosa non è non può mai diventare. Ora è certo che le nature reali sono individuate e concrete. Dunque non possono divenire universali ed astratte.

IV. È impossibile che l' obbietto concreto esterno sia fatto presente all' anima mediante la sensazione; giacchè i sensi non versano intorno all' obbietto, ma intorno all' effetto del medesimo, cioè intorno all' immutazione che esso produce nell' organo del subbietto senziente.

V. Attribuire la conoscenza ai sensi è un confonderli coll' intelletto e quindi un rinnovare il sensismo. Per fermo, la prima cosa, che d' un oggetto qualunque si apprende, è *l'essere*. Ora l'essere è oggetto dell' intelletto. Dunque al senso non resta nulla

da apprendere e da conoscere; perchè fuori dell'essere non ci ha cosa alcuna.

VI. Per ispiegare debitamente la conoscenza bisogna ammettere innata in noi la forma stessa della verità, cioè un'idea universalissima ed astrattissima, indipendente affatto dai sensi; la quale poi al sopravvenire della sensazione si svolga di mano in mano ed ingeneri altre idee, senza però distruggere mai sè stessa, anzi permanendo sempre identica, siccome forma e sostegno di tutte le generate.

VII. Questa dottrina ha un' attitudine mirabile a restaurare la filosofia, a servire la religione e a promuovere la società.

95. Che un intelletto così penetrante, come quello del nostro avversario, abbia potuto persuadersi di tutte queste cose, non è meraviglia; giacchè noi le troviamo sostenute o tutte o in parte anche da altri splendidi ingegni e perspicaci. La meraviglia è che egli si dia a credere di seguire in ciò S. Tommaso. Ma anche da questo lato essa cessa, quando si pon mente alla forza che ha sopra l'animo umano un'idea preconcetta, che vi abbia gittato alte radici.

Il cortese contraddditore mi perdonerà, se io con intera franchezza gli manifesto la mia contraria opinione e le ragioni a cui essa si appoggia. Sono anzi convinto, che ciò siagli per essere accettissimo; nulla andando così a grado di un animo, che desidera sinceramente la verità, come una leale e franca discussione.

96. E primieramente che i singoli punti di questa dottrina sieno direttamente contrarii a S. Tommaso, non ha mestieri di dimostrazione; bastando a ciò il semplice raffrontarli con quello che abbiamo scritto finora sopra questa materia, o anche col semplice sunto che ne facemmo nell' articolo ultimo del capo precedente. Per certo non ci può essere opposizione maggiore tra due dottrine, che quando le singole proposizioni dell' una sono le contraddittorie delle proposizioni dell' altra. Ora questo appunto accade nel caso nostro.

Lo scrittore dice che l'idea è l'intelligibile; S. Tommaso afferma che l'idea non è l'intelligibile, ma il mezzo per conoscere l'intelligibile: *Non est id quod intelligitur, sed id quo intelligitur.*

Lo scrittore dice che l'universale non si forma per azione della mente; S. Tommaso afferma che formasi per azione della mente: *Una et eadem natura, quae singularis erat et individuata per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus quae sunt hic et nunc* [1].

Lo scrittore dice che l'universale neppure in potenza non è nelle cose, ma che è solamente nell'intelletto; S. Tommaso afferma che nell'uno e nelle altre può dirsi che esso sia: *Sententia Aristotelis vera est, scilicet quod universale est in multis et est unum praeter multa; et tangitur in hoc duplex esse universalis, unum secundum quod est in rebus, et aliud secundum quod est in anima* [2]. Soggiunge poi che in quanto esso è nelle cose, non è universale in atto, ma solo in potenza: *Non est universalis actu, sed potentia* [3].

Lo scrittore dice che la sensazione ha per oggetto la modificazione prodotta nell'organo; S. Tommaso afferma che questa opinione è manifestamente falsa: *Quidam posuerunt quod vires, quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi . . . . Sed haec opinio manifeste apparet falsa* [4].

Lo scrittore dice che ai sensi non dee attribuirsi la conoscenza; S. Tommaso in mille luoghi afferma il contrario: *Homo cognoscit diversis viribus cognoscitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia* [5].

1 Opusc. 55 *De universalibus* tract. I.

2 Ivi.

3 Ivi.

4 *Summa Theol.* 1 p. q. 85, a. 2.

5 *Summa Theol.* 1 p. q. 57, a. 2.

Lo scrittore vuole innata in noi un'idea universalissima, val quanto dire quella dell'ente, con perfetta indipendenza da' sensi; S. Tommaso nega che tale idea sia innata e vuole che anch'essa si formi per astrazione da' sensi: *Lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibus abstractas . . . . Sicut ratio entis et unius et huiusmodi* [1].

Lo scrittore dice che l' idea dell' ente è sì feconda, che genera tutte le altre; dalla dottrina di S. Tommaso segue per contrario che essa è sommamente sterile per sè medesima. Imperocchè il più universale contiene solamente in potenza il meno universale, *in magis universali continetur in potentia minus universale* [2]; e la potenza ha bisogno d' essere determinata dall' atto.

Questa antitesi, se volessimo, potrebbe essere prolungata ancor di vantaggio; ma basti questo saggio per formare giudizio di tutto il resto. Ora se per confessione dello scrittore la dottrina di S. Tommaso è l' unica che possa restaurare veramente la filosofia e metterla in armonia colla religione; non pare che il medesimo possa dirsi di una dottrina, di cui tutte e singole le parti sono in manifesta contraddizione con quella. E però cade da sè ciò che egli afferma da questo lato in encomio della dottrina da lui propugnata.

ARTICOLO II.

Si discutono le ragioni dello scrittore intorno all' impossibilità di formare l' universale.

97. Le ragioni, apportate dallo scrittore, altre riguardano la impossibilità di formare l' universale, altre l' incapacità de' sensi a partecipare della conoscenza, altre infine la necessità d' ammettere un' idea universalissima che sia innata nella mente nostra,

1 *Quaestio de Magistro* art. I.

2 *Summa Theol.* 1 p. q. 85, art. 3 ad 2.

senza veruna dipendenza da' sensi. Risponderemo a tutte brevemente.

E cominciando dalle prime, esse si riducono a tre; la prima delle quali si è che essendo l' obbietto in sè stesso particolare, esso non può diventare universale; perchè niuna cosa può diventare quel che non è. La seconda, che l' intelletto, se formasse l' universale, comunicherebbe l' eternità e la necessità all' obbietto; il che non può fare, essendo esso contingente e mutabile. La terza, che in tal caso la mente conoscerebbe un subbiettivo, cioè una sua creazione; il che annienterebbe l' oggettività della nostra conoscenza.

98. Il primo degli anzidetti argomenti pecca per doppio capo: pel principio cioè che assume, e per la supposizione in che si fonda. Pecca pel principio che assume; giacchè è falso generalmente che niuna cosa può diventare quel che non è. Il marmo non è statua, e nondimeno diventa statua. Il seme non è pianta, e nondimeno diventa pianta. Lo scolare da principio non è dotto, e nondimeno diventa dotto.

Guai alla causalità, se niente potesse diventare ciò che innanzi non era: essa resterebbe al tutto annullata; giacchè il suo esercizio importa sempre il ridurre una cosa ad essere ciò che prima non era. Allora solamente una cosa non può diventare quel che non è, quando non ha neppure la capacità di essere. Ma ciò l' avversario nol dimostra dell' oggetto; perchè a dimostrarlo non arreca altro argomento, se non che l'obbietto è individuato in sè stesso, cioè a dire non è universale. Il che torna al medesimo che negare la possibilità a ciò che non ha l' atto; come se altri negasse al marmo la possibilità di diventare statua, perchè di per sè stesso è un masso informe. L' obbietto benchè particolare in atto, è tuttavia universale in potenza; perchè quantunque individuato, è nondimeno capace di venir concepito astrattamente dall' intelletto, cioè nella sua pura quiddità, rimosse le condizioni proprie della sua concreta esistenza.

L' argomento pecca in secondo luogo per la supposizione, in

che si fonda; perchè sembra supporre che, per formare l'universale, la rimozione de' caratteri individuali dalla quiddità dell'oggetto si debba fare nell'ordine fisico; quando essa non dee farsi che solo idealmente, cioè nell'ordine della conoscenza. *Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem* 1. Imperocchè non si tratta di produrre un essere universale, qual sarebbe una forma platonica; ma trattasi semplicemente di formare un concetto universale, apprendendo i soli costitutivi essenziali dell'oggetto senza apprenderne l'individuazione concreta; il che non importa veruna immutazione reale nell'oggetto.

99. Nè si dica che se l'oggetto non s'immuta fisicamente, neppure può immutarsi idealmente. Imperocchè sì fatta replica rimetterebbe in campo la falsa supposizione di Platone, cioè che l'obbietto debba avere in sè medesimo lo stesso modo di esistenza, che ha nella mente. Il quale errore, come acutamente avvertì S. Tommaso, fu la vera radice del falso sistema di quel filosofo: *Erravit in sua positione, quia credidit quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem* 2. E questo errore altresì, chi ben osserva, è il mal seme onde pullularono e pullulano tuttavia in mille guise modificate tutte le altre false teoriche de' filosofi odierni. Il pensare che l'obbietto inteso debba avere realmente in sè stesso la medesima astrazione che è propria del nostro intendimento, condusse Platone a stabilire gli universali come forme sussistenti fuori di Dio e del sensibile. La stessa persuasione condusse Malebranche a cercarli nelle ragioni eterne mirate da noi nel divino intelletto; condusse Kant a confonderli con le rappresentazioni del nostro spirito; condusse il Gioberti a derivarli dalla visione immediata dell'Ente ossia di Dio; ed essa ancora conduce il nostro scrittore a negar loro ogni esistenza reale sotto forma concreta, e a volerli dedotti per via di filiazione e di esplicamento da una sola universalissima idea.

1 S. Tommaso Opuscolo LXIII *De Potentiis animae* c. VI.
2 *In I Metaph.*

S. Tommaso sapientemente osserva, che il modo di essere dell'obbietto non è l'obbietto; giacchè l'obbietto, nel venire ricevuto nella mente mercè dell'idea, segue il modo del subbietto, in cui è ricevuto, non dell'esistenza reale che aveva in sè stesso: *Similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus et non secundum modum rei* [1]. L'intelletto è naturato a penetrare l'intimo delle cose, val quanto dire a percepire la quiddità di quello, che se gli presenta da contemplare. Ora la quiddità percepita da sè, astrazione fatta dal modo di esistere (il qual certamente non appartiene alla ragione intrinseca della medesima), vi dà l'universale. E siccome la quiddità si trova realmente fuori della mente, benchè con esistenza concreta, ed è capace d'essere concepita da sè, prescindendo dai caratteri individuali che la determinano negli individui; quindi è che ottimamente può dirsi l'universale essere nelle cose non in atto ma in potenza, e che passa dalla potenza all'atto per l'astrazione dell'intelletto. Per negare ciò bisognerebbe stabilire una di queste tre cose: o che la quiddità, da noi intesa, in niun modo esista fuori di noi; o che sia impossibile intendere la quiddità, senza pensare nel tempo stesso alla sua individuazione; o che l'intelletto non abbia virtù astrattiva. Ma niuna di queste cose può ragionevolmente affermarsi. Perocchè quando intendiamo esempigrazia l'uomo, intendiamo l'uomo che è; altrimenti la nostra scienza non sarebbe delle cose, ma di non so quali forme o derivazioni ideali. La natura poi può benissimo considerarsi senza l'individuazione determinata; perchè l'una non è il costitutivo dell'altra: altrimenti dovunque si avvera la natura dovrebbe avverarsi quella determinata individuazione; e così non potrebbe esistere che un solo individuo. Finalmente non può negarsi all'intelletto nostro la virtù astrattiva, senza distruggerne la natura; giacchè la natura di lui, come confessa il nostro scrittore, consiste nel percepire il *quod quid est* delle cose; e concepire il *quod quid est* per l'uomo importa astrazione.

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 85.

100. Ripiglierassi: Se l'obbietto in sè stesso particolare diventasse idealmente universale per l azione dell'intelletto; l'intelletto contemplando l'universale contemplerebbe un subbiettivo, cioè una sua fattura.

Questa era la terza obbiezione dell'avversario, la quale, giacchè vien qui ripetuta, la risolveremo prima della seconda. Dico dunque che essa nasce da un equivoco confondendo l'universale diretto col riflesso. L'universale riflesso è la quiddità astratta, riguardata in quanto astratta. E siccome l'astrazione è opera dell'intelletto, così può dirsi che l'intelletto nella considerazione dell'universale riflesso considera da questo lato una sua fattura. Il medesimo non può dirsi dell'universale diretto. Imperocchè l'universale diretto è la quiddità astratta, non considerata in quanto astratta, ma solo in quanto tal quiddità, prescindendo da ogni altro riguardo. L'astrazione adunque, opera dell'intelletto, qui non entra a far parte dell obbietto, che si contempla, ma solamente si tiene da parte del soggetto contemplatore. Il guardo della mente in tal caso è unicamente rivolto a considerare la quiddità; e la quiddità non è creazione dell'intelletto, ma è un essere reale indipendente da lui. L'astrazione non è come un velo che copra ed involga l'oggetto, sicchè non possa poi questo vedersi se non attraverso di quello. Nè è una forma che lo rivesta d'una nuova attualità o maniera di esistere in sè stesso; ma è un atto mentale, per cui si percepisce una ragione obbiettiva trascurandone un'altra. Ora benchè ogni essere fisico sia individuato; tuttavia esso contiene nella sua unità due cose da contemplare: l'essenza e l'esistenza; la quiddità e il fatto concreto, in cui quella quiddità si singolareggia. Se dunque si trovi una facoltà conoscitiva naturata a conoscere l'una di queste cose, trascurando l'altra, essa sarà dotata di virtù astrattiva capace di eseguire idealmente quella separazione; e nondimeno il termine della conoscenza sarà sempre un obbiettivo non già un subbiettivo, perchè codesto termine è la quiddità che è nell'oggetto, e non l'astrazione che si esercita dalla mente.

101. Quindi cade per terra l'altra difficoltà che diceva: Se la mente formasse l'universale, comunicherebbe la necessità e la eternità all'obbietto. La mente nel formare l'universale (parliamo sempre del diretto) non dee comunicare, ma rimuovere. Essa rimuove i caratteri individuali e concreti e fa risaltar nell'obbietto la semplice essenza, prescindendo dall'esistenza e dagli aggiunti che l'accompagnano. Se questa essenza concepita sotto tale astrazione si presenta dotata de' caratteri di necessità e di eternità, sarà un'altra controversia il cercare in che essi consistano e donde procedano, il che faremo più sotto in un articolo a parte. Ma dall'averli, malamente s'inferisce che debba la mente comunicarglieli; perchè essi, se ben si riguarda, fregiano non l'atto astrattivo, il quale procede dall'intelletto, bensì fregiano la ragione costitutiva di quell'essenza, la quale non si produce ma si contempla da esso intelletto. A cagion d'esempio si prenda codesta essenza, *animal ragionevole*, che la mente astragga verbigrazia da Pietro. Sì fatta essenza, si dice, importa eternità e necessità; perchè *animal ragionevole*, considerato nella sua essenza, sempre fu e sarà tale, nè può non essere quello che è. Sia pure: che volete voi inferirne? Voglio inferirne, risponderete, che se la mente l'ha astratta, la mente le ha comunicate quelle doti. Nego l'illazione; o se meglio vi piace, distinguo: se quelle doti pullulassero dall'astrazione eseguita dalla mente, concedo; se pullulano non dall'astrazione, ma dalle note intrinseche di quell'essenza considerate da sè, nego. Ora questa seconda cosa appunto si avvera, e non la prima. Imperocchè quella necessità ed eternità (di che natura esse sieno non teniamo conto per ora) rilucono come doti della quiddità stessa di animal ragionevole, la quale non è fattura della mente, ma è obbietto da lei contemplato.

Pur dirà l'avversario: Codesto è vero; ma tuttavia quelle doti si appalesano nell'essenza in quanto l'essenza si considera da sè prescindendo dall'esistenza; quindi se l'essenza non si considera da sè, se non mediante l'astrazione, dall'astrazione dovranno

procedere quelle doti. Oh questa è bella! Dunque per simil modo potrei io dire: Un quadro di Raffaello non è visibile, se non si rimuove il velo ond' è ricoperto; dunque chi rimuove il velo gli comunica la visibilità e tutti i pregi che in esso si ammirano. Sicchè noi poscia contemplando quel dipinto non contempliamo l'opera dell' Urbinate, ma l'opera del custode della pinacoteca che ne rimosse la copertura. Chi pone una condizione, o chi rimuove un impedimento, non produce la cosa nè i suoi attributi.

ARTICOLO III.

In che consistono e d'onde risultano i caratteri di necessità ed eternità che si ravvisano nella essenza.

102. Ma dunque, donde provengono quella necessità ed eternità nell' essenza contemplata dall' animo? Giacchè, se non è l'animo che gliele comunica, esse apparterranno all' oggetto. E siccome l'eternità e la necessità sono doti di Dio; le doti divine saranno proprie delle creature; ed eccoci al panteismo.

Adagio, di grazia; non corriamo con tanta foga. Il panteismo qui obbiettato è una mera figura rettorica. Esso svanirà incontanente, se volgiamo un poco lo sguardo a mirare in che veramente consistono questa eternità e questa necessità che adornano gl'intelligibili, ossiano le essenze in quanto terminano la nostra intellezione. Da indi ci sarà facile scorgere onde tali caratteri procedano e come ci si appalesino nell' oggetto.

103. E per ciò che si attiene al primo di questi punti, è chiaro che tra l'eternità, che fregia le essenze contemplate dall' animo, e l'eternità, che è propria dell'essere divino, non passa altra medesimezza, se non quella che passa tra l'ombra e il corpo vero. Imperocchè l'eternità, che fregia le essenze da noi contemplate, è d'ordine ideale, cioè appartenente all' oggetto in quanto esso termina un atto della mente; l'eternità, che è propria di Dio, è d'ordine reale, cioè appartenente a Dio in quanto Egli sussiste

in sè medesimo. Iddio è eterno nell'esistenza, e in ogni altra sua perfezione attuale. Le essenze per contrario si contemplano come eterne, in quanto prescindono dall'esistenza, e però in quanto si riducono mediante l'astrazione allo stato di mera possibilità, ossia non ripugnanza obbiettiva ed intrinseca. Quindi è che la loro eternità consiste in una negazione piuttosto, che in una posizione. L'essenza di per sè prescinde dal tempo, siccome l'universale prescinde dall'individuo; ed è naturale che prescinda dal tempo ciò, che si concepisce per astrazione dall'esistenza. La quiddità concepita in astratto non dice questa o questa durata; non l'inchiude, ma neppure la esclude; si tiene rispetto ad essa in modo, diremo così, negativo. E la ragione è perchè la durata appartiene all'esistenza, e qui non si considera se non l'essenza. Codesta essenza non dice se non la capacità di potersi associare a qualsivoglia durata, senza determinazione di limite in particolare. Ma è tale forse l'eternità di Dio? L'eternità divina si concepisce positivamente qual possesso integro e simultaneo di vita interminata ed immutabile sott'ogni aspetto. L'eternità di Dio non si considera per astrazione dalla sua esistenza, ma come attributo essenziale della medesima. Laonde confondere l'una eternità coll'altra vale il medesimo, che confondere l'indefinito coll'infinito, il possibile coll'esistente, la negazione coll'affermazione.

Questa dottrina è espressamente di S. Tommaso, il quale ci fa sentire che *Universale dicitur esse perpetuum, quia abstrahit ab omni tempore* [1]. E altrove in termini più precisi insegna il medesimo dicendo: *Universale dicitur esse ubique et semper, magis per remotionem, quam per positionem. Non enim dicitur ubique esse et semper, eo quod sit in omni loco et in omni tempore; sed quia abstrahit ab his, quae determinant locum et tempus determinatum* [2].

104. Del pari, la necessità delle essenze non altro importa che

1 S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 16, a. 7 ad 2.

2 Quodlibet. II, a. I.

l'assoluta esclusione dell' opposto dall' intrinseca loro ragione; e ciò alle cose create compete, in quanto esse partecipano dell'essere, il quale non si può conciliare col non essere. L'animale non può cessare di essere animale; al vivente non può sottrarsi la vita; il quadrilatero non può venire privato de' suoi quattro lati. Ma, per non togliere abbaglio, convien riflettere bene sotto quale aspetto ciò si affermi. Si afferma forse quanto all'esercizio dell'esistenza di quelle cose? Non già. Perocchè voi potete benissimo uccidere l'animale; seccare la pianta; ritondare un legno, che prima era quadro. Rispetto all'esercizio dell'esistenza la detta necessità è condizionata; val quanto dire si esprime così: se esiste l'animale, dovrà esser dotato di sensibilità; se esiste la pianta, dovrà godere di vita; se vuol prodursi un quadrilatero, converrà dargli quattro lati. Per pronunziare in senso assoluto l'anzidetta necessità, conviene che quelle cose si mirino sotto aspetto di essenza, considerando in esse i caratteri proprii della natura nella loro connessione reciproca e nelle relazioni, che hanno, cogli attributi, che ne conseguitano. Sotto tale riguardo ogni creatura, per contingente che sia, non può fare a meno di non porgere alla considerazione qualche cosa di necessario; perchè tutto ciò che è, per questo stesso che è si differenzia dal nulla, e quindi non può in niuna guisa consociarsi con note ed attributi contraddittorii all' essere che possiede. *Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Sortes, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere* [1]. E più sotto il medesimo S. Dottore ci ripete la stessa cosa con queste parole: *Contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessitatis habeat. Sicut hoc ipsum, quod est Socratem currere, in se quidem contingens est, sed*

1 S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 84, a. 1 ad 3.

habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit 1. Una tale necessità non suppone nella cosa l'essere infinito, ma la semplice partecipazione dell'essere; e però non mena al panteismo, ma solo esclude il nullismo. E veramente che ha da fare una simile necessità con quella che è propria di Dio? La necessità divina non riguarda la sola essenza ma eziandio l'esistenza; non involge condizione veruna, ma è sott'ogni aspetto assoluta; non è per partecipazione da un altro superiore principio, ma è del tutto originaria e da sè stessa 2.

La necessità che contempliamo nei nostri intelligibili è una necessità che appartiene alla essenza, ed essa a noi riluce in quanto l'essenza per l'azione della mente si separa dall'esistenza e si riguarda in sè stessa. È una necessità che si manifesta nell'oggetto, in quanto esso sta sotto l'azione dell'intelletto, che idealmente lo scioglie dalle condizioni proprie della sua concretezza. E poichè ogni mutabilità nell'essenza creata si tiene da parte dell'esercizio dell'esistenza, quindi è che quella per la precisione da questa, si presenta come immutabile; essendo naturale che non possa più considerarsi mutazione, quando si rimuove l'ordine a cui la mutazione appartiene. Ma ad eseguire codesta rimozione si richiede il lume dell'intelletto agente, il quale liberando l'essenza dalle condizioni proprie dell'esistenza reale, la rivela secondo le doti, che le competono come semplice essenza: *Requiritur lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus* 3.

Per conchiudere in poche parole il detto fin qui, la eternità e necessità delle essenze contemplate da noi, è un'eternità e necessità non di esistenza, come ha luogo in Dio, ma di pura essenza. Quindi l'una è negativa, non positiva; l'altra consiste nel sem-

1 S. TOMMASO *Summa Th.* 1 p. q. 87, a. 3.

2 *Quaedam necessaria habent causam suae necessitatis; et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio.* S. TOMMASO *Summa Theol.* 1 2, q. 93, a. 4 ad 4.

3 S. TOMMASO *Summa Theol.* 1 p. q. 84, art. 6 ad 1.

plice nesso degli attributi essenziali che convengono a costituire una data natura. Ambedue poi splendono nell'obbietto, in quanto l'obbietto sta sotto il lume dell'intelletto, che colla sua astrazione idealmente lo scioglie, separando in esso l'essenza dall'esercizio della concreta esistenza e facendolo così diventare quel termine in cui l'ordine ideale col reale si appunta.

105. Ripiglierassi: ma onde procede nell'oggetto questa capacità di poter essere per l'astrazione della mente innestato nell'ordine ideale, e presentare in esso quella specie di eternità ed immutabilità, le quali benchè diversissime dall'eternità ed immutabilità divina, ne sono tuttavia un riverbero?

Rispondiamo procedere ciò

> *Da che* Natura suo corso prende
> Dal divino intelletto e da sua arte [1].

Le cose create non sono che copie ed imitazioni concrete degli archetipi divini. Le forme esemplari di tutto ciò che sussiste fuori di Dio sono eterne ed immutabili nella mente creatrice; come sapientemente spiega S. Tommaso nella sua *Somma*. Se immutabile è il modello, immutabile è altresì l'impronta; la quale andrà soggetta a mutazione sol perchè fatta in materia mutabile; e la materia mutabile nel caso nostro è la concreta esistenza. Se adunque codesta impronta può in qualche guisa separarsi da tal materia e contemplarsi da sè: uopo è che essa riluca nella immutabilità che partecipa. Non altro adunque richiedesi se non una forza capace di eseguire codesta separazione. Ciò fa la virtù astrattiva del nostro intelletto; la quale come partecipazione della mente divina è valevole a sciogliere l'obbietto concreto, e trasferire così le forme create dall'ordine sensitivo all'ordine intellettivo. Però è detta *lume*, perchè il lume è manifestativo delle cose, ed essa per sì fatta azione rende manifesti alla mente

1 DANTE *Inferno* XI.

i caratteri intrinseci dell'essenza ed il nesso di questa co' suoi attributi. Così mediante le creature veniamo a partecipare, in quel modo che è a noi proporzionato, della conoscenza stessa di Dio. « *Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo* 6 *dicitur: multi dicunt quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* [1]. »

106. Di qui ancora è che dalla semplice considerazione dell'ordine ideale noi possiamo sollevarci ad inferire l'esistenza di Dio; perchè come non potrebbe spiegarsi l'esistenza mutabile delle cose, senza un primo motore immutabile, e una prima causa esistente da sè; così non potrebbe spiegarsi l'essenza immutabile delle medesime, considerate assolutamente negl'intrinseci loro caratteri, senza un primo Vero che sia tale da sè e la cui esistenza sia fondamento e principio di tutte le altre verità partecipate. Sapientemente in tal proposito Leibnizio: « Ma si domanderà: dove sarebbero queste idee, se nessuno spirito esistesse, e che diverrebbe in tal caso il fondamento reale di questa certezza delle verità eterne? Ciò ne conduce infine all'ultimo fondamento delle verità, cioè a quello Spirito supremo e universale che non può mancare di esistere, il cui intelletto a vero dire è la regione delle verità eterne, come S. Agostino l'ha riconosciuto ed espresso in maniera assai vivace. Ed acciocchè non si pensi che non ci sia mestieri di ricorrervi, convien considerare che queste verità necessarie contengono la ragion sufficiente ed il principio regolativo delle stesse esistenze, e in una parola le leggi dell'universo. Così queste verità necessarie essendo anteriori alle esistenze degli esseri contingenti, è uopo ch'esse sieno fondate nell'esistenza d'una sostanza eterna [2]. » Così il discorso sopra la semplice esistenza

1 S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 84, a. 5.

2 « Mais on demandera: où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à

ideale del vero, ci mena a riconoscere l'esistenza reale di Dio. Dio è nell'ordine intelligibile quel che è il sole corporeo nell'ordin sensibile. Dal sole partono i raggi, che sciolti in tanti colori si manifestano all'occhio. Da Dio procedono i veri che variati in mille guise si appalesano all'intelligenza. L'occhio non può affisare direttamente il sole per la soprabbondanza degli splendori che lo circondano. L'intelligenza non può mirare Dio in sè stesso per la eccedenza del lume ond'Egli splende. Ma come i raggi luminosi del sole sono bastevoli a farci inferire il lucente che li produce; così i veri intesi dalla mente sono valevoli a farci dedurre l'esistenza della Verità sostanziale, che n'è il principio e la sorgente. Gli ontologi vorrebbero che si tenesse il cammino opposto, cioè che nel sole si vedessero i colori e le figure de'corpi; e nella verità sussistente, che è Dio, le verità partecipate che rilucono nell'ordine delle creature.

ARTICOLO IV.

Della pretesa impotenza de' sensi a partecipare della conoscenza.

107. Esaminate le ragioni dal gentile avversario recate contro la teorica degli universali, passiamo ora a discutere quelle che egli apporta per dimostrare che la cognizione non può in alcuna guisa attribuirsi ai sensi. Tali ragioni si riducono a dire che concedendo a questi di conoscere l'obbietto quantunque ma-

cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme St. Augustin l'a reconnu et l'exprime d'une manière assez vive. Et à fin qu'on ne pense pas qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes et en un mot les lois de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. » *Nouveaux Essais* etc. liv. IV, ch. XI.

teriale e concreto, si viene a confonderli coll'intelletto, a cui veramente la conoscenza appartiene; e quindi si leva ogni specifica differenza tra l'uomo e i bruti. Imperocchè percepire un oggetto qualunque da noi distinto importa apprenderne l'essere e la sostanza, il che è proprio del solo intelletto. Che se S. Tommaso in varii luoghi delle sue opere ha detto che i sensi conoscono, ciò vuol condonarsi al S. Dottore, *il quale era in certo modo legato al linguaggio aristotelico, ma non è da tollerarsi ne' sani filosofi d'oggidì, di cui è dovere serbar la proprietà del parlare per non favorire gli errori già troppo dominanti.*

Veramente questo bisogno di compatimento e di scusa per l'improprietà di favella non si dovrebbe restringer al solo S. Tommaso, ma bensì estendere a tutt'i filosofi, anteriori a quest'ultimo tempo, i quali senza niuno scrupolo al mondo usarono la voce *conoscere* per rispetto all'operazione de'sensi. Anzi a'giorni nostri medesimi non mancano di quelli, che continuano ad adoperare lo stesso linguaggio; come, a tacer degli altri, fa il Balmes in moltissimi luoghi delle sue opere. Nè solo i filosofi, ma il genere umano tutto quanto cade nella prefata imperfezione di linguaggio, attribuendo la conoscenza ai bruti; i quali certamente non sono dotati se non di senso. Che più? Perfino la santa Scrittura non va esente da questa taccia, dicendoci a cagion d'esempio che il bue conosce il padrone e l'asino la stalla: *Cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui* [1]. Tutti questi, grazie al progresso di qualche filosofo moderno, hanno mestieri di indulgenza per parte di chi legge od ascolta, affine d'essere scusati di sensismo e ripresi non d'altra colpa che d'improprietà di parlare; avendo la scienza finalmente scoperto che la voce *conoscere* non può competere che al solo intelletto.

Vero è che un tal difetto di parlare reca qualche meraviglia anche per riguardo al solo S. Tommaso; per non dir nulla di tutta la schiera degli Scolastici, che hanno comune con lui la me-

1 ISAIA c. I, 3.

desima colpa. Giacchè se si trattasse di cosa dipendente da lunghe osservazioni e sperimenti, non ancora tentati a que' tempi; ognuno vedrebbe la ragionevolezza di dire che S. Tommaso privo di sì fatti presidii potè facilmente cadere in errore rispetto al vocabolo, non avendo potuto aver distinta conoscenza dell'obbietto che per quello esprimevasi. Ma trattandosi di cosa, indipendente da indagini fisiche, e soggetta solamente all'analisi e meditazione dell'animo, non sa spiegarsi come una mente sì acuta e riflessiva, non vedesse ciò che con tanta facilità veggono alcuni al tempo d'oggi, certamente non superiori d'intelletto all'Angelico. Per fermo niuno dirà che i progressi dell'anatomia e della fisiologia hanno fatto sì che osservato meglio il sistema nerveo, e le funzioni della vita animale, siasi trovato che l'atto della facoltà senziente non è conoscitivo. Ma dovrà assolutamente dirsi che la scoperta di ciò sia nata dalla meditazione più accurata della natura della conoscenza riguardata nel proprio concetto, e nella distinzione che passa tra l'intendimento e la semplice sensazione. Ora noi abbiamo per indubitato (e molti sono del medesimo avviso) che quanto l'età moderna sovrasta all'antica per copia ed ampiezza di conoscenze empiriche in ogni genere di scienze naturali; altrettanto l'Aquinate e la scuola del medio evo avanza i filosofi posteriori per ciò che si attiene a speculazioni meramente ideali circa la essenze delle cose e gli attributi e le differenze che ne risultano. In somma per ciò che costituisce la sostanza, diremo così, della scienza filosofica e i principii regolatori della medesima, noi crediamo che S. Tommaso abbia colto nel segno, e che mettersi in piena opposizione con lui non possa farsi, senza mettersi in piena opposizione col vero, e senza cacciarsi in sentieri ciechi e tortuosi, non conducenti che all'errore. Ora se ci ha punto capitale in filosofia, esso è certamente quello che riguarda la natura della conoscenza; da cui dipende il giudizio intorno alla natura stessa dell'animo. E nondimeno non ci ha cosa tanto ripetuta in tutte le opere del santo Dottore, quanto la cognizione attribuita ai sensi: *Sicut sentire est*

quoddam cognoscere, sic et intelligere cognoscere quoddam est [1]; e potremmo senza fine moltiplicare le citazioni, se la discrezione non ci avvertisse di non gravare senza necessità di troppi testi lo scritto.

Se non che ripiglierà il cortese avversario, codesta nostra osservazione non aver alcuna forza contro di lui: perocchè egli se condanna il vocabolo, assolve peraltro il concetto di S. Tommaso; anzi vuole che la bontà di questo valga a distruggere la malizia di quello. « In questo caso, così tostamente soggiunge, più che alla frase, vuolsi guardare al concetto dell'Aquinate, che si palesa abbastanza chiaro per illuminare anche le sue maniere di dire che potrebbero qualche volta parere o false od inesatte. »

Noi, a vero dire, confessiamo che anche ciò ci riuscirebbe un po duro, lo stabilire cioè che S. Tommaso in materia sì rilevante parlasse male, benchè per altro pensasse bene. Imperocchè qui non si tratta di qualche frase usata una o due volte per incidenza, bensì trattasi di un linguaggio costantemente serbato, anche dove meno avrebbesi dovuto [2]; ed io non finisco d' intendere come il concetto di uno scrittore, sì preciso qual è fuori di ogni dubbio S. Tommaso, possa essere contrario a ciò che ripetutamente suonano le sue parole. Nondimeno poichè l' avversario appella al concetto, e vuole che ad esso ci atteniamo, checchè sia qui dell' ovvio significato delle voci; accettiamo la pruova, non dovendo essere scortesi con chi ci è modello di gentilezza.

1 In 3 *De anima* lect. 7.

2 Certamente se ci è luogo, dove S. Tommaso avrebbe dovuto evitare il parlare improprio, è quello nel quale tratta della distinzione del senso dall'intelletto. Ivi senza fallo avrebbe dovuto astenersi dal dire che i sensi conoscono; se, come vorrebbe l'avversario, in ciò consistesse la loro differenza dall'intelletto. Ora S. Tommaso in quel luogo appunto ei ripete assiduamente che il senso conosce, benchè in maniera imperfetta. *Sensus non est cognoscitivus, nisi singularium*; *Cognitio sensus non se extendit, nisi ad corporalia etc.* Summa Contra Gentiles lib. 2, c. 66. *Contra ponentes intellectum et sensum esse idem.*

ARTICOLO V.

Se possa mostrarsi che il concetto di S. Tommaso sia contrario a ciò che suonano qui le voci.

108. Ma d' onde dimostra il cortese avversario che S. Tommaso non intese d' attribuire ai sensi la cognizione nel significato proprio della parola? Ecco come è espressa tutta la sua dimostrazione. « Egli (cioè S. Tommaso) afferma francamente: Giudicare della sostanza della cosa non appartiene al senso, ma all' intelletto, il cui obbietto è l' essere della cosa: *De substantia rei iudicare non pertinet ad sensum, sed ad intellectum, cuius obiectum est quod quid est* [1]. Quindi conseguita che il senso non conosce l' essere delle cose. Ma se ciò è vero, dunque il senso non conosce nulla; perchè la prima cosa che di un oggetto qualunque si apprende è l' *essere*, e tolto questo rimane il nulla. »

Se non andiamo errati, questo discorso contiene in sè tre ragioni; cioè che il giudizio intorno alla sostanza appartiene all' intelletto; che dell' intelletto parimente è proprio percepire la quiddità dell' oggetto; che non si può aver cognizione senza apprendere l' essere, e l' essere non si apprende che coll' intelletto. Se queste ragioni si recassero in modo assoluto, ognuno vedrebbe agevolmente il vizio onde sono offese, il quale è di supporre che ogni cognizione sia o un giudizio intorno alla sostanza, o una percezione di essenza, o un' apprensione dell' essere quale l' ha l' intelletto, cioè in universale. Ora codesta supposizione è evidentemente falsa, potendosi dar cognizione che non sia giudizio (come accade nelle semplici apprensioni); e apprensione che non riguardi l' essenza (come è della conoscenza del solo fatto); e apprensione del fatto che non sia universale ma concreta (come quando si percepisce un individuo). Ma il nostro avversario arreca queste ragioni in modo relativo, cioè per riguardo a S. Tom-

1 IV Dist. 12, a. 1, q. 2 ad 2.

maso; giacchè qui si tratta di scoprire il suo vero concetto in ordine al negare o concedere la cognizione ai sensi. Il perchè noi sotto questo aspetto dobbiamo disaminarle, e il faremo partitamente, e con la maggiore chiarezza e precisione possibile.

109. Il primo argomento adunque si esprimerebbe così in forma dialettica: S. Tommaso afferma francamente che giudicare della sostanza non appartiene al senso, ma all'intelletto: *De substantia rei iudicare non pertinet ad sensum, sed ad intellectum.* Dunque, secondo il concetto del S. Dottore, ai sensi non appartiene la conoscenza.

La risposta anche in forma dialettica è facilissima: Concedo l'antecedente; nego il conseguente. La ragione di tal negazione si è perchè l'inferenza dell'avversario è più ampia della premessa. La premessa è che il giudizio, secondo S. Tommaso, non appartiene al senso. Dunque l'illazione legittima sarebbe stata che, secondo S. Tommaso, al senso non compete la sola conoscenza contenuta nel giudizio, non già la conoscenza in generale. Per poter inferire che secondo S. Tommaso niuna conoscenza compete al senso, bisogna supporre che secondo S. Tommaso non vi è altra conoscenza, se non quella che si contiene nel giudizio. Ora ciò è falsissimo; e a convincersene basta consultare, se non altro, il secondo articolo della quistione sedicesima nella prima parte della sua *Somma teologica.* Ivi il S. Dottore si mette a discutere in quale atto della mente si trovi propriamente la verità; e dopo avere stabilito che la verità consiste nella conformità dell'intelletto colla cosa conosciuta, *per conformitatem intellectus et rei veritas definitur;* soggiunge che conoscere questa conformità è conoscere la verità, *unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem.* Quindi ripiglia che tal conformità non si conosce in nessun modo dal senso, perchè il senso propriamente non giudica; dall'intelletto poi non si conosce, finchè esso apprende la sola quiddità della cosa, ma si conosce quand'esso dall'apprensione passa al giudizio. *Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit com-*

parationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum, et hoc facit componendo et dividendo. Onde conchiude che la verità si trova nel senso e nella semplice apprensione dell' intelletto, ma non vi si trova come conosciuta; perchè non vi si trova conosciuta la conformità del conoscente coll'obbietto, nel che consiste la ragione di vero propria dell'intelletto, a cui appartiene possedere la verità in quanto conosciuta. Ma codesta verità in quanto conosciuta non si trova che nel solo intelletto componente e dividente, ossia giudicante. *Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est.*

Di qui chiaramente apparisce: I. che S. Tommaso distingue due sorti di cognizione: l'una che sia un semplice apprendimento dell'oggetto, l'altra che sia un giudizio; II. che dell' intelletto son proprie amendue, del senso la sola prima; III. che la verità come conosciuta non trovandosi se non nel giudizio, essa in quanto tale non appartiene che all' intelletto; IV. che il senso, benchè non giudichi, nondimeno apprende; V. che però sebbene non abbia la verità come conosciuta (perchè ciò è dote del giudizio, propriamente detto, di cui il senso è privo); tuttavia ha la verità propria della semplice apprensione, qual si trova eziandio nell'intelletto quando non giudica, ma solo apprende il *quod quid est* [1].

[1] Più espressamente e distintamente insegna queste medesime cose nel comento al primo libro *De interpretatione* di Aristotile. Ne citeremo per saggio alcuni tratti.

« Duplex est operatio intellectus. Una quidem, quae dicitur indivisibilium

Dunque è falso che per S. Tommaso ogni conoscenza importi giudizio; giacchè egli nello stesso intelletto ammette una conoscenza che non sia giudizio, e alla quale, come all'apprensione del senso, concede la denominazione di *vero*, benchè in grado imperfetto: *Ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum*. Di più, nel tempo stesso che egli nega il giudizio al senso, gli concede l'apprensione d'una qualche cosa: *Non cognoscit comparationem, quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea* [1].

110. Il secondo argomento può proporsi così: S. Tommaso afferma che la quiddità è obbietto del solo intelletto: *cuius obiectum est quod quid est*. Dunque, secondo lui, niuna cognizione appartiene ai sensi.

Qui ancora, conceduto l'antecedente, dee negarsi il conseguente; perchè si suppone che secondo S. Tommaso non si dia altra conoscenza, se non della quiddità d'una cosa Ora ciò è falsissimo; giacchè S. Tommaso nello stesso articolo in cui afferma che il conoscere le quiddità, eziandio de' sensibili, appartiene non al senso ma all'intelletto, *naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus* [2]; nello stesso articolo, diciamo, afferma ancora che il senso percepisce l'oggetto esterno che fa impressione sull'organo, *exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur* [3]. E nell'articolo terzo della quistione ottantesima-

intelligentia, per quam scilicet apprehendit essentiam cuiuscumque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis. » Lez. I.

« Sensus non componit nec dividit. » Ivi. Lez. III.

« Quamvis sensus proprii obiecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solum rem apprehendit; intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere, et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem. » Ivi. Lez. III.

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 16, art. 2.

2 *Summa Theol.* 1 p. q. 78, art. 3. — 3 Ivi.

settima dice che i contingenti si conoscono direttamente dal senso, indirettamente dall'intelletto; e che le ragioni universali e necessarie di essi contingenti, cioè le loro quiddità astratte, sono conosciute dal solo intelletto: *Contingentia prout sunt contingentia cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.* Dunque è chiaro essere alieno dalla mente di S. Tommaso che ogni cognizione importi la percezione di quiddità.

111. Il terzo argomento era: Secondo S. Tommaso l'essere è la prima cosa, che di un oggetto qualunque si apprende. Ora il senso non conosce l'essere delle cose, secondo S. Tommaso. Dunque secondo S. Tommaso il senso non conosce nulla.

Rispondiamo interrogando che cosa intenda il nostro contraddittore con quella proposizione sì indeterminata: l'essere è la prima cosa che di un oggetto qualunque si apprende. Intende forse di dire che qualunque cosa apprendasi primamente da una facoltà conoscitiva, bisogna che quella sia un' entità? In tal senso ammettiamo la proposizione; ma neghiamo che per S. Tommaso ciò non competa anche all' oggetto della facoltà di sentire. Se S. Tommaso dice in mille luoghi che il senso è conoscitivo del particolare; certamente con ciò non vuol dire che sia conoscitivo del nulla. Dunque, se contraddittorio al nulla non è che l'essere; convien dire che il senso sia conoscitivo dell' essere; ma dell' essere non ravvisato sotto forma universale ed astratta, ma in forma particolare e concreta e nel solo giro dei corpi, i quali possono fare impressione sopra l' organo da cui la potenza sensitiva dipende. E tale appunto è la dottrina del santo Dottore. « L' anima nostra, egli dice, è forma del corpo; ed ha due virtù conoscitive. L'una di esse è atto di organo corporeo; ed a questa è connaturale il conoscere le cose secondo che sono individuate nella materia. Onde il senso non conosce se non i singolari. L'altra poi virtù sua conoscitiva è l' intelletto, il quale non è atto di nessun organo corporale. Onde per esso è a noi connaturale il conoscere

quelle nature, le quali sono nella materia individuale, non però in quanto sono quivi individuate, ma in quanto per considerazione della mente ne vengono astratte. Onde per l' intelletto noi possiamo conoscere tali cose in universale, il che è sopra il potere de' sensi [1]. » Se poi l'avversario intende di dire con quella proposizione che, secondo san Tommaso, la prima cosa che debba conoscersi da noi si è l' essere non in concreto, ma in astratto; rispondo ciò esser vero della sola conoscenza intellettuale; ma esser falso di tutta la conoscenza presa in generale. Onde da che i sensi sono incapaci d'apprendere l'essere universale ed astratto, non seguita che essi non apprendono l'essere in nessun modo.

112. Io sarei desideroso di sapere da qual luogo di S. Tommaso ricaverebbe l'avversario che l' essere in astratto è la prima cosa che si apprende in qualunque genere di conoscenza. Per fermo il S. Dottore allorchè si mette di proposito a chiarire l'ordine onde procede in noi e si svolge la cognizione, inculca il contrario. Siane prova l'articolo terzo della quistione ottantesimaquinta nella prima parte della sua Somma teologica. Ivi egli distingue la conoscenza in generale, dalla conoscenza ristretta al solo ordine intellettivo. E quanto alla seconda stabilisce che essa passa dai concetti più universali ai meno universali: *Prius occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem; et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.* Onde è facile ad inferire di qui che dunque

1 « Anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali. Unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus conoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali: non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. » *Summa Theol.* 1 p. q. 12, art. 4.

secondo il S. Dottore la nozione che prima di tutte riluce nel nostro intelletto, e dalla quale l'anima nostra esordisce la sua vita intellettiva, sia quella dell'*essere;* essendo questa la più universale ed indeterminata.

Ma rispetto alla prima considerazione, cioè alla conoscenza in generale, S. Tommaso spiegatamente afferma che prima è in noi la conoscenza de' particolari e concreti, e poi quella degli universali ed astratti; arrecandone per ragione il precedere che fa in noi la conoscenza sensibile alla conoscenza intellettuale: *Cognitio intellectiva aliquo modo a sensibus primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus est universalium: necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior, sit quam universalium cognitio* [1]. Ecco dunque come in quel medesimo luogo, da cui si ricava che, secondo S. Tommaso, la prima cosa da noi appresa coll'intelletto sia l'*essere universale ed astratto,* in quel medesimo luogo, diciamo, s'insegna che ciò non accade per rispetto alla conoscenza in generale, perchè espressamente si dice che in noi la conoscenza dei singolari va innanzi alla conoscenza degli universali. Or, se la conoscenza dei singolari è quella che, secondo S. Tommaso, precede alla conoscenza degli universali, come può dirsi che secondo S. Tommaso non si può aver cognizione qualunque, senza aver prima l'apprensione dell'essere in astratto, la quale è cognizione universalissima? Ciò avviene al solo intelletto, ma non può trasferirsi in nessuna guisa ai sensi, ai quali appartiene l'aggirarsi intorno ai soli singolari e concreti, come per contrario è proprio dell'intelletto apprendere gli universali ed astratti [2].

Gli argomenti adunque dall'avversario recati per dimostrare che S. Tommaso non intende concedere la cognizione ai sensi non solamente non provano nulla, ma provano anzi il contra-

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 85, art. 3.

2 « Id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale. » *Summa Theol.* 1 p. q. 86, art. 1 ad 4.

rio. Perchè accennano a luoghi delle opere del santo Dottore, dai quali in cambio di cavare idee emendatrici di quel linguaggio, si cavano idee confortatrici al medesimo. Dunque è falso che in S. Tommaso il concetto corregga le parole sopra questo punto; e però l'avversario o dee confessare che l'attribuire la cognizione ai sensi non ha che fare col sensismo, o dee accusar di sensismo lo stesso santo Dottore.

ARTICOLO VI.

Una digressione ad altri scrittori.

113. Se si trattasse del solo dotto uomo, a cui direttamente rispondiamo, la controversia potrebbe qui terminarsi. Conciossiachè assodato, come veramente S. Tommaso attribuisce la conoscenza ai sensi; la riverenza illimitata, che egli mostra verso la dottrina di questo eccelso Dottore, non gli permetterebbe di persistere in quella sua sentenza: *Chi attribuisce questa efficacia al senso, lo confonde colla potenza intellettiva e cade in un pretto sensismo.* Ma perciocchè noi scriviamo anche per altri, e ci ha di quelli che con una leggerezza da far pietà leggono S. Tommaso senza capirne non che tutto insieme il sistema mirabile della dottrina, ma neppure il significato genuino delle voci nei testi spicciolati che citano; ci è mestieri soffermarci un altro poco sopra questo argomento. Costoro non hanno difficoltà di dire apertamente che il principio sensistico di Aristotile infetta la dottrina dell'Angelo delle scuole. E nondimeno la Chiesa nella festa del Santo ci fa pregar Dio che ci conceda di potere apprendere questa dottrina: *Da nobis, quaesumus, ea, quae docuit, intellectu conspicere* [1]. In verità una dottrina infetta di sensismo, e però radicalmente viziata, merita una particolare preghiera al Signore, perchè ci conceda d'ammaestrarcene! Io credo che le per-

1 Festa di S. Tommaso d'Aquino 7 Marzo.

sone, di cui parliamo, si guarderanno bene dal pur proferire colle labbra quella preghiera, non che accompagnarla col cuore. E questa forse sarà la ragione, per cui dànno poscia a divedere di aver tanto poco compresi i sensi di S. Tommaso, che gli attribuiscono talvolta il contrario di ciò che egli spiegatamente insegna in cento luoghi. Così per recarne un esempio, a fin di provare che nella teorica di S. Tommaso l'intelletto verrebbe a confondersi col senso, recano quei testi in cui egli afferma che l'oggetto proprio dell'intelletto nostro è la natura del sensibile [1], e soggiungono questa curiosa sentenza: *natura per altro che non è conosciuta per un atto dell'intelletto ma per la sensazione.* Ora non ci ha cosa più conta nella dottrina di S. Tommaso che appunto il contrario; cioè che la natura qualunque siasi non è obbietto del senso ma della mente. Per non allungarci in tal proposito, basti ricordare il testo da noi citato più sopra, in cui esplicitamente si dice che la natura eziandio delle qualità sensibili non si conosce dal senso ma dall'intelletto: *Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus* [2]. Se con tanta facilità si obblia ciò che è sì solenne in S. Tommaso, qual meraviglia che non si comprendano i sensi delle parole la cui intelligenza richiederebbe qualche meditazione e qualche confronto con altri luoghi paralleli e dichiarativi delle medesime? Così si cita la similitudine della tavola rasa, l'intelletto agente che illumina e spiritualizza, le percezioni sensibili trasformate in idee, le specie impresse ed espresse convertite in intellezioni, facendosi un guazzabuglio di cose dette e non dette da S. Tommaso; e, senza darsi intorno alle dette verun pensiero al mondo di penetrarne l interno significato. E pure a renderli più rispettosi e guardinghi sarebbe potuta bastare questa sola considerazione; che se S. Tommaso fu quella cima di sapienza che venne e viene tuttavia ammirata da quanti savii furono e sono al mondo, non

1 « Proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. » *Summa Theol.* 1 p. q. 84, art. 7.

2 *Summa Theol.* 1 p. q. 78, art. 3.

doveano per fermo i suoi filosofemi essere tanto ridicoli nè tanto assurdi, quanto il loro lumicino basta a scoprire.

114. Io darò a suo luogo la spiegazione di quelle voci che si riferiscono all'origine delle idee. Qui voglio accennare il senso di due altre di cui i detrattori di S. Tommaso abusano perchè non le intendono. Essi ripetono bene spesso che secondo il santo Dottore, l'obbietto proprio dell'intelletto umano è la natura o quiddità delle cose sensibili. Dunque, soggiungono, o non conosciamo o appena conosciamo le cose soprassensibili. Ma hanno costoro giammai applicato l'animo a capire che cosa intendesi da S. Tommaso per natura, e che cosa per obbietto proprio e proporzionato d'una potenza? Io credo che no. Natura o quiddità per S. Tommaso è ciò che costituisce una cosa quale che siasi: *quod quid est;* è la ragione intrinseca e percettibile dell'oggetto, la quale può appalesarsi a quella sola virtù conoscitiva, che non si ferma al semplice fatto, ma vi penetra dentro a percepirne l'essenza: *Una duarum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia; in quantum scilicet intellectus intelligit absolute cuiuscumque rei quidditatem sive essentiam per seipsam, puta quid est homo, vel quid est album, vel quid aliud huiusmodi* [1]. Dove si badi che la natura o quiddità si avvera non solo della sostanza, e dei diversi gradi di perfezione che nella sostanza s'inchiudono; ma si avvera altresì delle qualità, delle relazioni, del tempo, dell'azione, del movimento, e di tutto ciò che in qualsivoglia modo partecipa dell'essere. Anzi delle privazioni eziandio può considerarsi la quiddità; benchè non direttamente in loro stesse (giacchè non constando di essere, non sono da sè intelligibili), ma indirettamente nella opposta perfezione che negano.

L'obbietto poi proprio nel linguaggio di S. Tommaso significa l'obbietto primo e immediato d'una potenza conoscitiva: *Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum* [2]. Siccome ancora l'oggetto proporzionato

1 *Perihermenias* l. I, lect. III.

2 *Summa Theol.* 1 p. q. 85, art. 7.

è quello che corrisponde al modo di essere del conoscente. Di che egli inferisce che, essendo l'animo nostro nello stato della presente vita uno spirito informante un corpo, e la sua facoltà di conoscere essendo un intellettivo sussistente in un sensitivo; la operazione a lui proporzionata si è di percepire l'intelligibile in un sensibile, ossia una quiddità per sè non materiale in un fantasma materiale: *Operatio proportionatur virtuti et essentiae: intellectivum autem hominis est in sensitivo, et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus* [1].

Poste sì fatte spiegazioni, l'affermarsi da S. Tommaso che l'obbietto proprio dell'intelletto umano è la natura delle cose sensibili equivale a questo: che i primi obbietti percepiti dalla mente nello stato della presente vita sono le quiddità o ragioni intelligibili che immediatamente si manifestano nei fantasmi sensibili sotto il lume astrattivo dell'intelletto agente. Tali sono, a cagion d'esempio, la ragione di ente, di uno, di bene, di sostanza, di mutamento, di causa, di atto, di potenza, di modificazione, ed altre infinite nozioni universali e comuni, che nella loro generalità abbracciano diverse specie di cose, e molte delle quali, nella massima astrazione, estendono l'obbiettivo loro concetto a tutto ciò che è o in qualunque modo può essere [2]. Da tali concepimenti astrattissimi la mente passa tosto a formare i primi principii ed assiomi della ragione, in quanto nella quiddità che contempla, vede i predicati essenziali che le competono. Così mirando la quiddità di ente vede che l'ente è incompossibile col nulla e pronunzia il giudizio che niuna cosa può insieme essere

1 In lib. *De Memoria et Reminiscentia* lect. 1.

2 Queste ragioni, che per la loro ampiezza trascendono la materia, sono da S. Tommaso chiamate immateriali, non perchè non si trovino nella materia, ma perchè non vi si trovano secondo tutta la loro universalità: « Quaedam vero sunt, quae non dependent a materia, nec secundum esse nec secundum rationem, vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae, vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus et ipsum ens. » In lib. I *Physic.* lect. 1.

e non essere; mirando la quiddità di sostanza vede che questa esprimendo una sussistenza non ha bisogno di subbietto d'inesione e pronuncia il giudizio: la sostanza non ha mestieri d'un subbietto a cui inerisca, e va dicendo. Con ciò la mente si fornisce d'idee e di giudizii d'ordine astratto, che poscia le valgono come di faci a rischiarare l'ordine concreto e reale, e dall'applicazione de' quali, fatta a subbietti determinati, ella s'innalza, mercè il discorso della ragione, a scoprire altri veri non palesi immediatamente da sè, ma legati e connessi con quelli che la esperienza sotto la luce di quei principii le manifesta.

Questo, in brevissimi cenni, è il procedimento dell'umana conoscenza, secondo la teorica di S. Tommaso; ed è l'unica ragionevole e possibile spiegazione, che corrisponda alla natura dell'uomo, e ai fatti dell'esperienza, come avremo occasione di mostrare più ampiamente nel corso di questo libro.

115. Gli schifiltosi, di cui parliamo, si scandalizzano ancora nel leggere in S. Tommaso che l'intelletto nostro, dopo d'aver come primo suo obbietto contemplate queste quiddità o nature astratte, si solleva poi dalle cose visibili ad una qualche cognizione delle cose invisibili: *Intellectus humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit* [1]. Essi si lagnano specialmente di quella voce *qualche*, *aliqualem;* che applicata alla conoscenza, che abbiamo di Dio, sembra troppo deprimerla. Ma san Tommaso, che non amava d'insegnare al mondo ciance ma verità, sapientemente adoperò quella voce per farci comprendere che la cognizione, che noi abbiamo di Dio nella presente vita, non è intuitiva nè piena, ma astrattiva ed imperfetta. Venendo poi nel medesimo articolo ad indicare più in particolare in che consiste quell'*aliqualis,* soggiunge che noi conosciamo Dio come causa dell'universo, e per eccesso sopra le

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 84, art. 7.

perfezioni delle cose create, e per rimozione de' limiti e de' difetti, che ravvisiamo negli esseri contingenti e finiti: *Deum, ut Dionysius dicit* c. 1, de div. Nom. lect. 3, *cognoscimus ut causam ut per excessum et per remotionem* [1]. Or dica chiunque sinceramente consulta la verità della coscienza e non i voli della fantasia, se non è tale appunto la conoscenza che abbiamo di Dio. Qual concetto ci formiamo di Dio? Di un Ente supremo, da sè sussistente e perfettissimo, il quale è causa improdotta di tutto il creato. Ora non si avverano qui i tre elementi appunto assegnati da S. Tommaso: *ut causa, et per excessum, et per remotionem*? E a tal concetto non ci solleviamo in virtù delle quiddità intese per astrazione dalle cose visibili? Per certo al numero di tali quiddità appartengono la ragione di causa e la ragione di ente, da cui rimoviamo le imperfezioni e i limiti, ed a cui attribuiamo un eccesso infinito sopra tutto ciò che in modo proprio degli esseri creati la mente nostra concepisce. Lo stesso dicasi delle altre perfezioni divine, la cui conoscenza rettamente analizzata, si vedrà non risultare in noi altrimenti, se non in quanto purifichiamo in virtù di astrazione i concetti, a cui venimmo per la considerazione delle cose create, e rimovendo da essi ogni difetto li lasciamo rilucere in tutta la loro dignità e bellezza, sicchè senza fine sorpassino ogni realità capace di trovarsi in esseri limitati e prodotti. Il che significa che c' innalziamo ad essi per *excessum et per remotionem*, prendendo le mosse dalle quiddità, che astraemmo dalle cose visibili. Questa è la conoscenza, che abbiamo di Dio, secondo i dettami del senso comune; e secondo l'insegnamento stesso dell'Apostolo: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas* [2]. Chi non contento di tal cognizione vuol immaginarne un'altra più elevata e sublime, è padrone di farlo, ma a queste due condizioni che ci sembrano ragionevolissime. La prima è che

1 Luogo citato: *Ad tertium.*
2 *Ad Romanos* I.

si ricordi che immagina, e che la filosofia non si definisce: La scienza delle immaginazioni, benchè sublimi. La seconda che non si scordi in virtù delle sue immaginazioni di rispettare i Dottori di santa Chiesa, che formarono e formano tuttavia l'ammirazione del mondo incivilito.

ARTICOLO VII.

Attribuendo la conoscenza ai sensi non si viene in niuna guisa a confonderli coll' intelletto.

116. Tornando ora al nostro cortese avversario, dal quale eravamo digrediti nell' articolo precedente, dobbiamo assicurarlo da un sospetto, di cui egli mostrasi grandemente preoccupato. Egli teme che concedendosi la cognizione ai sensi, non si venga a confonderli coll'intelletto. Questo sospetto ci sembra somigliante a quello di Niccolò Malebranche, il quale negava ogni attività alle cause seconde, per tema che concedendosi ad esse una qualche azione non si venisse con ciò ad immedesimarle con Dio. Procedendo di questo passo si dovrebbe eziandio negare alle creature l'essere sostanziale, sotto lo specioso pretesto di non identificarle con la sostanza increata. E così esagerando i pericoli dell' errore, non ci sarebbe verità niuna, a cui non dovremmo per avventura rinunziare.

Ma via; chè come la ragion di sostanza e di causa può attribuirsi alle cose create, senza che si venga per questo a sollevarle all' ordine divino; così puossi *tuta conscientia* largire ai sensi un grado di cognizione, senza cadere in quello sbaglio bruttissimo di scambiarli coll' intelletto. Questa sicurtà è veramente una chiara conseguenza delle cose già dette nell' altro articolo, e molto più di quello, che ne ragionammo nel primo volume [1]. Nondimeno noi la verremo qui rincalzando col mostrare l' infinito divario che è dalla cognizione intellettuale alla sensibile.

[1] *Della Conoscenza intellettuale* vol. I, cap. 4, art. VII.

117. In prima, la conoscenza sensibile è difettiva in quanto all'atto; imperocchè essa si riduce a semplice apprensione dell'oggetto. La cognizione intera e perfetta, secondo che insegna l'Angelico, non si trova fuor che nel giudizio; perchè unicamente per esso il conoscente si conforma o difforma dall'oggetto conosciuto. Di fatto finchè uno non afferma o nega alcuna cosa, cioè finchè non pronunzia un giudizio; non può dirglisi: tu ti apponi bene o male; tu hai una conoscenza vera o falsa. Il che dimostra che la conoscenza, mentre resta nella semplice apprensione, non è compiuta; non potendo dirsi compiuta quella conoscenza, a cui in rigore di vocaboli non può attribuirsi ciò ch'è proprio della conoscenza in quanto tale, cioè l'esser fregiata di verità o offesa da errore. Ora i sensi apprendono solamente l'oggetto, ma non possono elevarsi fino a proferirne giudizio; siccome quelli, che sono passivi ed incapaci di astrarre; *sensus non componit nec dividit . . . . sed solum rem apprehendit* [1].

L'intelletto al contrario ha l'atto perfetto della conoscenza, perchè non solo apprende ma giudica dell'appreso; e però a lui solo appartiene propriamente il conoscere la verità: *solus intellectus potest cognoscere veritatem* [2].

118. In secondo luogo la cognizione sensibile è difettiva in quanto all'oggetto, perocchè non si stende al di là dei soli corpi, i quali fanno determinate impressioni su gli organi; e però a seconda *di sì fatte impressioni*, le facoltà sensitive si dividono e distinguonsi tra di loro: *Exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur* [3]. L'intelletto per contrario è potenza universale, che riguarda l'essere e il vero in tutta l'ampiezza della loro estensione: *Intellectus est apprehensivus entis et veri universalis* [4]. Laonde esso abbraccia coll'azion sua non solo gli obbiet-

1 S. Tommaso In lib. I *Perihermenias* lect. 3.

2 Ivi.

3 *Summa Theol.* 1 p. q. 78, art. 3.

4 Ivi q. 82, art. 4.

ti esterni, ma eziandio il subbietto pensante; non solo i corpi, ma eziandio gli spiriti; non solo le qualità, ma eziandio le sostanze; non solo gli obbietti presenti, ma eziandio i lontani, sia per rispetto al tempo, sia per rispetto allo spazio.

119. In terzo luogo, la cognizione sensibile è difettiva in quanto al modo; perocchè nei corpi stessi i sensi non apprendono che il solo fatto e il solo individuo, senza punto elevarsi al di sopra della sua concreta e contingente esistenza e senza attingerne l'interna natura. L'intelletto al contrario nelle stesse cose materiali percepisce la quiddità sotto forma universale e necessaria: *Per se et directe intellectus est universalium, sensus autem singularium* 1. Ed altrove: *Anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria* 2. Ed altrove: *Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus* 3.

120. Finalmente la cognizione sensibile è difettiva in quanto al principio; perciocchè richiede il concorso d'organi corporali. *Sentire et consequenter operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione, sicut in videndo immutatur pupilla* 4. *Visio etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet pupillam, quae est ut instrumentum, et sic videre non est animae tantum sed etiam visus* 5. Per contrario l'atto d'intendere è esercitato dal solo spirito senza l'aiuto di strumento corporeo: *Intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus* 6. E di qui nasce che laddove l'eccellenza del sensibile perturba il senso e ne impedisce l'azione, come accade alla vista allorchè affisa il sole; per contrario l'eccellenza dell'intelligibile

1 Ivi q. 87, art. 3.
2 Ivi q. 84, art. 1.
3 Ivi q. 78, art. 3.
4 Ivi q. 75, art. 3.
5 *De Anima* lib. I, lect. 2.
6 *Summa Theol.* 1 p. q. 75, art. 2.

conforta l'intelletto e lo rende più abile e spedito ad intendere le verità inferiori, come accade allorchè la mente si sforza di sollevarsi alla contemplazione di oggetti astrattissimi e spiritualissimi [1].

121. Poste tante e sì notevoli differenze che nella dottrina di S. Tommaso corrono tra queste due sorte di conoscenze, chi non vede la smisurata distanza che separa l'una dall'altra? Come dunque può venire in capo a persona assennata che concedere la sola prima ai sensi sia un concedere loro anche la seconda, o al manco sia un frodar l'intelletto di ciò che a lui appartiene? Forsechè chi dà cinque, per ciò stesso dà dieci; e attribuire alla lucciola un po' di splendore è un far torto al sole? La mente dotata di tanta ampiezza che, spazia per l'infinita sfera di tutto l'essere; la mente fornita di tanta forza e indipendenza dalla materia, che scioglie l'essenza dell'oggetto dagli aggiunti concreti ond'è rivestita e la fa rilucere sotto forma universale ed immutabile; la mente attuata di cognizione compiuta in virtù del giudizio, per cui essa sola è posseditrice del vero; la mente, diciamo, locata sì alto, non ha certamente di che invidiare la tenue possessione dei sensi, i quali quello stesso che apprendono lo fanno servire alla operazione di lei. Il dire il contrario varrebbe lo stesso che affermare di un ricco Signore, non poter lui rimaner tale, se non ispodestando d'ogni avere i suoi servi.

Io non veggo altra via per ostinarsi a contrastare questa dottrina se non di dire che la voce *cognizione* sempre e di sua natura importa quelle quattro doti testè attribuite al solo intelletto, cioè 1.° di potere non solo apprendere ma eziandio giudicare; 2.° di stendersi a tutto il vero; 3.° di percepire la quiddità stessa da sè coi caratteri di necessità e universalità; 4.° di operare senza concorso di organo corporeo. Ma se tal pretensione si avesse, a quali ragioni potrebbe ella appoggiarsi? Forsechè al signi-

1 Vedi la *Somma contra i Gentili* lib. 2, cap. 66. « Contra ponentes intellectum et sensum esse idem. »

ficato volgare del nome? Ma si consultino tutti i vocabolarii del mondo, e si vedrà che la voce cognizione nella sua generalità non importa altro che apprendimento, quale che siasi, d'un oggetto prima non conosciuto. Forsechè all'uso de' filosofi? Ma esso è anzi contrario; giacchè i filosofi generalmente non dubitarono mai di chiamar conoscenza l'atto della facoltà sensitiva; salvo quei pochi recentissimi, che per amor di sistema rigettano questa sì naturale e comune nomenclatura [1].

122. E qui mi piace di notare un vezzo della Riforma filosofica, la quale, come in altre cose, così anche in questa ama trascorrere dall'uno eccesso all'altro con mirabile speditezza. Essa cominciò dall'accomunare alla sensazione un nome che non le conveniva, cioè quello di *pensiero;* ed ora passa all'altro estremo di toglierle un nome, che le conviene, negandole di potersi dir conoscenza. La voce *pensiero* deriva dal latino verbo *penso* che è un frequentativo di *pendo*. Che però in vigore della sua etimologia è stato trasferito ad indicare non un qualunque atto della facoltà di conoscere ma bensì quello, in virtù di cui si pesa in certa guisa nell'animo e si pondera l'oggetto, per portarne giudizio. Laonde non può con proprietà di linguaggio attribuirsi, fuorchè alla cognizione mentale; nè può torcersi a significare la sensazione, senza perdere del tutto l'originario significato. Quindi gli Scolastici si guardarono sempre da tale abuso, e Dante seguace studiosissimo delle loro dottrine ci dice espressamente: *Il pensiero è proprio atto della ragione, perchè le bestie non pensano, che non l'hanno* [2]. Tuttavia Cartesio volle comprendere sotto il comune nome di pensiero tutto ciò di cui possiamo avere coscienza, ed affermò espressamente che non solo gli atti dell'intelletto e della volontà, ma eziandio dell'immaginazione e dei

1 Il Suarez osserva sapientemente che la conoscenza esprime un concetto generico, il quale abbraccia come due specie la conoscenza sensitiva e la conoscenza intellettuale, secondochè avvertimmo nel primo volume della presente opera.

2 *Conv.* 88.

sensi sono altrettanti pensieri « *Par le nom de pensée je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous l'appercevons immédiatement par nous mêmes et en avons connaissance intérieure: ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées* [1]. » Con che egli venne sempre più ad oscurare la distinzione tra l'intelletto e il senso, la quale era stata già grandemente intorbidata in tutti gli altri scritti da lui dettati. Ma di ciò in altro luogo. Per ora ci basti avvertire che la confusione tra il senso e l'intelletto, non è vizio della dottrina tomistica, ma piuttosto de' suoi avversarii; e che la voce *conoscere*, non importando altro se non l'acquisto, quale che siasi, d'una notizia o contezza, può benissimo adoperarsi ad esprimere eziandio l'atto delle facoltà sensitive, le quali al certo apprendono qualche cosa.

ARTICOLO VIII.

Insussistenza dell'idea universalissima che l'avversario vorrebbe innata.

123. Ma veniamo a toccar qualche cosa del terzo punto, il quale riguarda la necessità d'ammettere un'idea universalissima che sia innata nella mente nostra, senza veruna dipendenza da' sensi. Intorno di che cominciamo dal dire che essa nè in alcuna guisa è necessaria, nè può trovare alcun appoggio nella dottrina di S. Tommaso.

E quanto al non essere necessaria, s'inferisce evidentemente dalle cose fin qui spiegate. Imperocchè la sua ammissione non si persuade con altri argomenti, fuorchè colla impossibilità di formare l'universale per attività della mente, che astragga le verità necessarie dai contingenti appresi col senso. Ora noi mostrammo

1 *Réponse aux deuxièmes Objections*. Raisons qui prouvent l'existence de Dieu etc. *Définition I.*

come l'azione astrattiva dell'intelletto basta a formare l'universale, dando ad intuire le sole quiddità nei contingenti sensibili, e come in tali quiddità così astratte e contemplate da sè si intuiscono le verità necessarie mercè dei giudizii, che risultano dalla loro considerazione riflessa. « I contingenti, avverte benissimo S. Tommaso, possono considerarsi in doppia maniera; l'una è, in quanto son contingenti; l'altra in quanto si trova in essi una qualche necessità; giacchè niuna cosa è talmente contingente che non partecipi alcun che di necessario. Così per esempio, che Socrate corra e si muova è per fermo in sè un fatto contingente; ma la relazione del corso al movimento è necessaria; essendo necessario che Socrate si muova, se corre [1]. »

124. Quest'esempio è limpidissimo, e ci spiega ciò, che tante volte ripete S. Tommaso, vale a dire come mercè del lume dell'intelletto agente, ossia dell'originaria virtù astrattiva della mente, noi apprendiamo nelle cose mutabili le verità immutabili. Le verità immutabili consistono nella relazion necessaria tra due concetti; come in questa proposizione: *Il correre suppone il moto.* Perchè la mente possa proferire un tal giudizio, ha mestieri di intendere che cosa sia *correre*, che cosa sia *moto;* ossia ha bisogno non di apprenderne il solo *fatto*, come fa il senso, ma di percepirne la *quiddità*. Percepita la quiddità dell'uno e dell'altro, il semplice lor paragone basta a scoprire l'intrinseca relazione che esse hanno; e tal relazione intuita costituisce un giudizio; il quale, come nel caso presente, esprime una verità necessaria. Così, per recare un altro esempio concernente gli atti della coscienza, noi ci accorgiamo di pensare e pensando di esistere. È questo un fatto contingente e concreto. Ma in esso vi sono due elementi: la

1 « Contingentia dupliciter possunt considerari; uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri si currit. » *Summa Theol.* 1 p. q. 87, art. 3.

esistenza ed il pensiero; e questi elementi apppresi nella lor quiddità e paragonati tra loro rivelano alla mente una verità necessaria: *Ciò che pensa, esiste*; ossia: *Il pensiero suppone l'esistenza.* Dunque a intuire le verità necessarie, basta percepire nei contingenti le quiddità, e guardar queste da sè e nelle loro scambievoli relazioni. Ma a percepire sì fatte quiddità basta il lume dell' intelletto agente, ossia la virtù astrattiva della mente, secondo che dimostrammo nel capo precedente. Dunque il lume dell' intelletto agente, ossia la virtù astrattiva della mente, basta a manifestarci le verità necessarie, e non ci è mestieri d' alcun' idea universalissima innata.

125. Il benevolo nostro contraddittore ci obbietta sovente che a ragionar l'esperienza fa d' uopo del principio di causalità e che un tal principio è affatto straniero ai sensi. Sta bene; ma il punto non batte qui. Poco giova che il principio di causalità sia straniero ai sensi per dedurre che dee discendere dall' idea innata dell' ente. Per siffatta conclusione dovrebbe dimostrarsi che un tal principio sia straniero anche all' intelletto, allorchè apprende le quiddità nei sensibili; ovvero che tali quiddità non possano da noi apprendersi in virtù del lume astrattivo, di cui siamo dotati. Ma la prima di queste cose non può affermarsi senza rovesciare da capo a fondo la teorica dei giudizii analitici, cioè a priori, i quali s' intuiscono dall' intelletto per semplice paragone d' idee; la seconda non può assumersi senza abbattere la teorica degli universali da noi spiegata finora sotto la scorta di san Tommaso. Mentre che queste due teoriche stanno in piedi; il principio di causalità non ha bisogno d'altro che delle idee di effetto e di causa, e queste idee non altro richieggono che la virtù nell' intelletto d' apprendere non il semplice fatto, ma la quiddità del medesimo. I sensi apprendono dei continui cangiamenti in natura; ma l' intelletto, astraendo dalla concretezza del fatto, penetra nella essenza del medesimo e guarda in che quei cangiamenti consistono. Ciò è proprio dell' intelletto in quanto tale: *Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem impor-*

tat 1. Il suo obbietto è l'essenza, il *quid* della cosa, come obbietto della vista è il colore, e dell'udito il suono: *Obiectum intellectus est ipsa rei essentia* 2. Ubbidendo dunque alle leggi della sua natura l'intelletto non mira nel cangiamento il semplice fatto, una cosa che succede ad un'altra, come fa il senso; ma vi ravvisa un atto nuovo, un'esistenza che succede alla sua non esistenza. Ecco l'idea di effetto o sia di cosa che comincia ad esistere. E perciocchè scorge che l'*essere* non può pullulare dal *nulla*, non potendo il *meno* dare il *più* e la *negazione* dare la *posizione* (giacchè per darla dovrebbe inchiuderla, e inchiudendola sarebbe non più negazione ma posizione, o per dir meglio sarebbe negazione e posizione ad un tempo); così vede essere necessario riferire la nuova esistenza ad un'altra che la preceda per guisa, che sia ragione per cui quella da essere in potenza passi ad essere in atto. Ecco l'idea di causa. Qui non ci è mestieri di altro, se non di percepire la quiddità del cangiamento, in quanto nuova esistenza: perocchè percependolo come tale la mente non può a meno di non riferirlo dall'una parte alla possibilità, dall'altra all'atto; e concependolo in quanto succede alla possibilità, forma l'idea di effetto, concependolo in quanto succede all'atto, sale all'idea di causa; giacchè quell'atto vien concepito non come semplice antecedente, ma come ragione che fa avverare quella nuova esistenza.

126. Si dirà: ad ambidue questi concetti è ita innanzi l'idea di ente, a cui tenne dietro l'idea di possibilità e di atto. Sia pure, che vuolsi inferire da ciò? Che siffatta idea di ente debb'essere innata. Ma in che guisa si dimostrerebbe? Non dalla natura dell'oggetto; giacchè, se le altre quiddità possono essere apprese dall'intelletto nei sensibili per mezzo del lume della sua virtù astrattiva; non ci è ragione per cui non possa da lui venire al modo stesso appresa la quiddità di ente; la quale essendo sem-

1 S. Tommaso *Summa Theol.* 2 2, q. 8, a. 1.

2 Questio *De mente* a. 1 ad 1.

plicissima e universalissima, e però trovandosi come al fondo così alla superficie di ogni cosa, si appresenta la più facile ad essere astratta. Nè può dimostrarsi dalla natura dell'intelletto; perchè tutti i ragionamenti del mondo non proveranno mai altro, fuor solamente la necessità di doversi ammettere nell'intelletto una virtù che renda intelligibile in atto ciò che nei sensati è intelligibile soltanto in potenza; e noi vedemmo che questa virtù non è altro, che la forza astrattiva dell'animo, chiamata da S. Tommaso intelletto agente.

127. E qui è veramente curioso quel tratto, dove il cortese nostro avversario s'impegna a sostenere che secondo S. Tommaso il lume dell'intelletto agente non è altro che l'idea innata dell'ente. *Cos'è questo intelletto agente? Non altro che la forza dell'anima che applica l'idea universalissima alle sensazioni e le rende intelligibili. Il lume di S. Tommaso io l'ho qui interpretato per idea.* Noi non ispenderemo molte parole a ribattere questa interpretazione senza dubbio incredibile a chiunque ha qualche domestichezza colle opere del S. Dottore. Solamente diciamo che essa non solamente è falsa, ma è al tutto impossibile, stando alle parole stesse del nostro contraddittore. E di vero, acciocchè quella interpretazione fosse almeno possibile, bisognerebbe supporre che l'idea universalissima dell'ente preceda secondo S. Tommaso l'azione dell'intelletto agente. Ora gli stessi passi recati dall'avversario dimostrano il contrario. Imperocchè egli apporta dei luoghi di S. Tommaso, nei quali si afferma che la necessità di ammettere l'intelletto agente è *ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere in actu* [1]. Di che è evidente che, se per S. Tommaso l'intelletto agente richiedesi per rendere in atto tutti gli intelligibili, esso richiedesi senza dubbio per rendere in atto eziandio l'idea universalissima dell'ente, la quale per fermo è ancor essa un intelligibile [2]. Dunque uopo è conchiudere che l'idea

1 *De anima* l. 3, lect. 8.

2 Si avverta che quando S. Tommaso dice che l'intelletto agente è necessario per rendere a noi in atto tutti gl'intelligibili, intende parlare degli

universalissima dell' ente non sia in atto prima dell'azione dell'intelletto agente. In secondo luogo l' avversario per rendere probabile in qualche modo quella sua interpetrazione cerca di appoggiarsi a molti luoghi, in cui S. Tommaso dice che abbiamo infuso da Dio un lume intellettuale che è immagine e partecipazione del lume increato; e soggiunge doversi questo lume intendere per l' idea universalissima innata del vero ossia dell'ente. La cosa sarebbe potuta sembrare almeno possibile, se egli stesso in un momento di distrazione non avesse recato un testo di S. Tommaso, in cui si dice che questa partecipazione, che abbiamo della verità increata, non è altro che l' intelletto agente; il quale vien detto lume perchè ci manifesta gli oggetti, e non è altro che una virtù o potenza astrattiva dell' animo. *Oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo Intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem, quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini* [1]. Da questo passo si ricavano le cose

intelligibili *diretti* non de'*riflessi*, i quali si conoscono in virtù dei primi. Essendo chiaro che l'intelletto essendo dotato di virtù riflessiva, basta che sia giunto all'intellezione di qualche cosa, acciocchè possa senz'altro presidio rivolgersi sopra il proprio atto e percepire sì lui e sì il subbietto, in cui esso risiede e la potenza da cui esso procede.

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 79, a. 4.

seguenti: 1.° che il lume intellettuale non è altro che l'intelletto agente; dunque quel lume non precede l'intelletto agente, nè si distingue da esso; 2.° che questo intelletto agente non è altro che una virtù dell'anima, dunque non è un'idea; 3.° che esso forma gl'intelligibili in quanto astrae le forme universali dalle condizioni concrete; dunque non li forma per l'applicazione dell'idea dell'ente.

Finalmente,

E questo fia suggel che ogni uomo sganni,

S. Tommaso nel primo articolo della quistione *De Magistro*, più volte da noi citata, dice apertamente che l'idea dell'ente si astrae dai sensibili per opera dell'intelletto agente; *Lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibus abstractas... sicut ratio entis et unius et huiusmodi.* Lo stesso afferma nel comento a Boezio *De Trinitate*, dove ripete che l'ente è il primo obbietto, che si percepisce dall'intelletto, ma per astrazione dai fantasmi sensibili: *Quamvis illa, quae sunt in genere prima eorum, quae intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens et unum* etc. Se dunque la ragione o idea di ente per S. Tommaso si astrae da' sensibili mediante il lume dell'intelletto agente; come può dirsi che, secondo S. Tommaso, essa s'identifica con questo lume? La virtù astraente sarà un medesimo con la cosa per lei astratta?

ARTICOLO IX.

Soggettivismo inevitabile di tal dottrina.

128. Senonchè lasciamo star S. Tommaso, intorno alla dottrina del quale in questa materia non può cader dubbio che meriti seria discussione. Veggiamo piuttosto se la dottrina del nostro contraddittore possa ammettersi almeno come ipotesi filosofica. Con-

dizione indispensabile di un'ipotesi si è, che essa, benchè non si dimostri categoricamente, sia nondimeno abile a spiegare i fenomeni, per cui si assume, senza urtare in errore almen manifesto. Questo appunto manca al sistema che qui discutiamo, il quale non è atto a spiegare la genesi de' nostri concepimenti, e tentandone la spiegazione non può fare che non cada nell'idealismo.

Noi abbiamo nel primo volume trattato bastevolmente un tal punto; qui ne faremo un breve cenno.

La verità nella sua massima astrazione concepita come idea universalissima che rappresenti l'essere in quanto tale, prescindendo da ogni sua determinazione, è un concetto mentale, non può negarsi; ma è un concetto mentale di per sè sterile ed infecondo non solamente nell'ordine reale ma ancora nell'ideale. Che sia di per sè sterile nell'ordine reale ognuno il vede; giacchè quell'idea formalmente presa, cioè in quanto alla sua universalità ed astrattezza, non ha un tipo che le corrisponda in natura, e secondo il sistema dell'avversario sussisterebbe a priori nell'animo come forma dell'intelletto. Ondechè quand'anche ella avesse virtù di determinarsi da sè medesima in altri meno universali concepimenti; questi non potrebbero uscire fuori della sfera meramente ideale. Essi sarebbero come altrettanti intelligibili, ma intelligibili astratti; prescindenti cioè dalla esistenza concreta di qualsiasi obbietto, colla quale non si collegherebbero neppure in virtù della loro origine, perchè anch'essi nascerebbero in noi a priori, cioè per filiazione da una forma innata.

129. Ma (che più è) così fatta sterilità si avvera eziandio nell'ordine ideale. Imperocchè quell'idea universale dell'essere, presa da sè, è indeterminatissima; e dall'indeterminato non segue nulla, se non viene un principio attuoso e determinante che lo specifichi. Si ha un bel dire che le idee hanno filiazione tra loro, che l'una procede dall'altra come lume da lume, che tutte mettono capo in una sola radice, da cui pullulano quasi germogli. Queste ed altre simili cose dilettano certamente l'udito col suono delle

parole, e rapiscono la fantasia colla vivacità delle immagini. Ma qui non si tratta di ciò; si tratta bensì di persuader l'intelletto e ragionare la cosa con argomenti e non con metafore. L'idea dell'ente è astrattissima; val quanto dire è vuota d'ogni contenuto particolare. Come fa a riempirsene di mano in mano? Essa è spogliata d'ogni determinazione; come fa a rivestirsene da sè stessa? Essa esclude dal suo concetto ogni differenza che la restringa a tale o tal genere di cose; come possono codeste differenze germinarvi spontaneamente? In virtù di filiazione. Sta bene; ma giacchè vogliamo tornare alle metafore, diciamo che per avverare la filiazione, convien che prima si avveri un connubio. A chi dunque si sposerà l'idea dell'ente per averne poscia la nobilissima e numerosa prole di tanti svariati concetti, onde apparisce lieta la mente nostra?

130. Gli avversarii par che intendano questa ragione, e però dicono che l'idea dell'ente si marita alla sensazione, e di qui spiegano la sua fecondità prodigiosa. Oh che stranissimo matrimonio! Non può a meno che non ne nasca un *ircocervo*.

Da prima, la sensazione è un elemento del tutto irrazionale; essa, nel sistema che combattiamo, è una modificazione organica e nulla più. Come dunque può diventare un intelligibile o far parte del medesimo? Niuna cosa può dare ciò che non ha; la sensazione pel nostro avversario non contiene che impressione fisica ed immutazione corporea, al più percepita dall'anima. L'idea al contrario non può essere determinata se non da elementi ideali. D'onde scapperanno fuori codesti ideali elementi necessarii a determinare l'idea dell'ente?

131. Ma fingiamo che la sensazione, qual è concepita dall'avversario, possa dare tali elementi. Che cosa ne seguirebbe? Un pretto soggettivismo. Imperocchè la sensazione per l'avversario non importa altro che un'immutazione del senso fondamentale relativo al nostro corpo. Non contiene altro che una specificazione determinata di questa sensazione preesistente e perenne; e il cui termine immediato non è se non l'impressione stessa fatta

negli organi in quanto passa misteriosamente ad essere affezione del senziente. In altri termini essa non è che un mero subbiettivo; una modificazione del subbietto che sente sè stesso in questo o quel modo. Ora è egli possibile che un subbiettivo, innestandosi in un'altra forma anch' essa subbiettiva o almeno ideale, possa dare altro prodotto se non subbiettivo ed ideale? Se voi in un terreno, atto a nutrire qualunque sorta di alberi secondo il seme che vi gettate, non vi piantaste che sorbi, potreste mai sperare di raccoglierne uve? L' idea dell'ente o della verità in generale da sè non dice veruna cosa in particolare; molto meno una determinata esistenza. Essa si volgerà a rappresentare questo o quell'obbietto determinato, secondo il principio che la feconda. Questo principio non è altro che una modificazione del subbietto; giacchè questa unicamente è racchiusa e percepita nella sensazione, giusta il sistema. Dunque l'idea dell' essere non rivestirà altre forme, se non relative al subbietto; non atteggerà altre esistenze, se non il senziente medesimo idealizzato, diremo così, e riprodotto come intelligibile in mille fogge.

Qui non solamente la famosa quistione del *ponte* necessario ad oggettivare la conoscenza ritornerà in tutta la sua forza; ma ancora si andrà a rompere in uno scoglio anche più formidabile. Imperocchè non crediamo di esagerare dicendo che l'ultimo termine di questa dottrina sarebbe un rinnovamento del sistema di Fichte, come le prime mosse furono una imitazione del sistema di Kant. Diciamo che le prime mosse furono un' imitazione del sistema di Kant, perchè questo fondatore del Trascendentalismo alemanno spiega anch' esso la conoscenza per l' innesto di forme *a priori* colle sensibili impressioni. La ragione secondo lui ci somministra la forma, l'esperienza ci dà la materia delle nostre cognizioni. Questa materia non è che un' impressione ricevuta negli organi. Poco dissimili sono i principii del sistema presente. La conoscenza è spiegata pel connubio ovvero innesto dell' idea universalissima coi dati sensibili. L' idea universalissima è posta a priori, perchè innata; i dati sensibili non sono che organiche im-

pressioni sentite dall'anima. In che starebbe una essenzial differenza tra ambidue i sistemi? La dottrina di Kant contenea già l'idealismo, giacchè chiudeva la conoscenza nella sfera di semplici forme suggettive. Ma essa dovea necessariamente terminare a Fichte; giacchè queste forme in ultima analisi non doveano rappresentare che il subbietto stesso, le cui subbiettive impressioni costituivano, per confessione di Kant, le determinazioni della forma razionale indeterminata ed astratta. Or se nel sistema presente abbiamo gli stessi elementi e le stesse premesse; perchè non dobbiamo aspettarci il medesimo effetto e le medesime illazioni?

132. Conchiudendo pertanto questa discussione, confidiamo che la candidezza e nobiltà di animo del nostro amorevole contraddittore, e l'ardente affetto pel vero, che il suo scritto spira ad ogni pagina; ci vorrà condonare l'ardire e la franchezza di questo nostro parlare. Nondimeno, benchè noi abbiamo di ciò piena fidanza, pure non sappiamo passarci di esprimere il nostro rammarico per la dura necessità, in che siamo, di dover confutare la dottrina di un uomo, col quale ameremmo grandemente essere d'accordo in fatto di filosofia, come ci troviamo d'accordo nella stima che egli professa per S. Tommaso e nella credenza dello stretto legame che egli ravvisa tra la scienza razionale e la teologica. Ma appunto questa stima e questa credenza ci sforzano a quel dissenso. Noi ci accordiamo con lui perfettamente nello scopo a cui egli mira, ma discordiamo del tutto nella scelta dei mezzi che egli elegge. Noi siamo intimamente convinti che gl'interessi religiosi dipendono grandemente dai filosofici. Stimiamo non potersi fare opera più benefica e santa, che volgere gli sforzi al riordinamento degl'intelletti non solo nella parte pratica, ma altresì nella parte speculativa, da cui quella dipende siccome sua derivazione ed applicazione concreta. Siamo altresì persuasi che l'unica riforma possibile e buona nella nobilissima tra le razionali discipline, sia quella di richiamarla ai principii della scienza cattolica; e che i principii della scienza cattolica in niun li-

bro contengansi meglio, che nelle immortali opere del Dottore d'Aquino. Infine crediamo per certo che la forza di questi principii, purchè vengano esposti con fedeltà e svolti con lucidezza, sia bastevole ad atterrare tutte le mostruose dottrine che pullularono dallo spirito della Riforma protestantica, traforatosi dalla Religione nella scienza filosofica e da questa in tutte le appartenenze del vivere umano. Ma d'altra parte pensiamo che la dottrina di S. Tommaso sia del tutto opposta a quella confutata da noi in questo scritto, e riputiamo che ad intendere i genuini sensi dell'Angelo delle scuole non convenga aver già nella mente un sistema preconceputo, a cui si procuri di torcere violentemente alcuni testi racimolati qua e là dalle sue opere; ma sia assolutamente necessario accostarsi a studiare profondamente gli ammirabili volumi di quel sommo con animo spogliato d'ogni sistematica opinione. Questo è quello che noi finora secondo le tenui nostre forze ci siamo studiati di fare, e in che ci continueremo per l'avvenire finchè ci basti la vita e l'ingegno.

CAPO IV.

DEL REALISMO DI S. TOMMASO IN RELAZIONE CON ARISTOTILE E COLLA FILOSOFIA DEL MEDIO EVO

Dobbiamo ora ovviare a un altro genere di obbiezioni, meno dirette ma più artifiziose contro la dottrina di S. Tommaso, esposta fin qui da noi. Esse consistono a dire che S. Tommaso fu strascinato dall'andazzo de' tempi a seguire Aristotile. Che Aristotile, per matta voglia di contrastare a Platone, mise fuori intorno agl' intelligibili una dottrina del tutto sensistica e panteistica. Che l'Aristotelismo di per sè mena all'Averroismo, e lo Averroismo ad ogni genere di errori. Che S. Tommaso non attinse la dottrina peripatetica, se non da' libri de' filosofi arabi. Che si sforzò di evitarne le conseguenze, ma non potè rendersi al tutto immune dai loro principii, benchè pestiferi. Queste e simiglianti scempiaggini si vanno da alcuni spargendo, affine di gettare il sospetto sopra la dottrina dell' Angelo delle scuole, commendata da tanti Pontefici e dal suffragio universale de' cattolici. Io dunque in questo capo porrò in luce la falsità di queste dicerie, mostrando in qual relazione debba aversi la dottrina filosofica di S. Tommaso con Aristotile, cogli Arabi, cogli Scolastici suoi precessori, e sciogliendo le difficoltà che sotto questo aspetto le vengono opposte. Il che avrà eziandio il vantaggio di servire come di comento e di dilucidazione alle cose fin qui trattate.

ARTICOLO I.

Di due realismi: l'uno ortodosso, l'altro eterodosso.

133. Benchè l'idea espressa pel vocabolo *realismo* possa dirsi tanto antica, quanto la filosofia nel mondo; nondimeno quella voce, per quanto a noi consta, sonò la prima volta nelle scuole sul cadere del secolo undecimo col sorgere della setta de' nominali. Verso l'anno 1089 Giovanni Roscelino, canonico di Compiègne, di sottile ma sofistico ingegno, mise in campo una sua opinione circa la natura degli *universali*, contenuti nelle idee specifiche e generiche, dicendo che essi non erano se non meri nomi: *flatus vocis*. Che cosa gli desse occasione a siffatto errore, se un luogo dell' *Isagoge* di Porfirio intorno al valore delle idee generali, come crede il Tennemann [1], od oltre a ciò la soluzione aristotelica rapportata da Boezio di quella quistione, come più accortamente osserva il Rosmini [2], poco monta al presente proposito. Il fatto è che Roscelino insegnò gli universali non risedere che nelle sole parole, opponendosi alla comune dottrina signoreggiante nelle Scuole, la quale attribuiva a quelli una realità obbiettiva. Fu allora che cominciarono a chiamarsi *nominali* o *reali* coloro che all'una o all'altra sentenza si appigliavano.

134. A queste due recisamente opposte dottrine alcuni aggiungono, come sistema intermezzo, il *concettualismo*, messo fuori da Abelardo sul cominciare del duodecimo secolo e soste-

1 « L'exercice de la dialectique, et en particulier l'explication d'un passage de l'introduction de Porphyre à l'Organum d'Aristote (περὶ πέντε φωνῶν) concernant les diverses opinions des écoles platonicienne et péripatéticienne sur la valeur des idées de rapport, telles furent les causes qui provoquèrent les divisions des nomineaux et de réalistes. » *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Traduit de l'Allemand de TENNEMANN par V. Cousin, vol. I. Deuxième période. *Philos. Scholastique* deuxième époque §. 249.

2 *Aristotile esposto ed esaminato da* ANTONIO ROSMINI SERBATI.

nuto da lui acremente contra Guglielmo di Champeaux, già suo maestro nell'università di Parigi. Codesto Abelardo quanto acuto e fervido nel disputare, tanto irrequieto e torbido ed amatore di novità, stabilì che gli universali non fossero nè realità nè puri nomi, ma semplici concetti dell'animo, senza che nulla di obbiettivo corrispondesse loro in natura. Imperocchè ei diceva che i concetti universali si appoggiavano unicamente alla convenienza specifica o generica degl' individui, e che questa convenienza non era niente di reale ma una semplice veduta dello spirito [1]. Il Rosmini avverte che il concettualismo non si distingue sostanzialmente dal nominalismo, quantunque lo rappresenti sotto diversa

1 Ciò apertamente si ricava, se non fosse altro, dai passi del comento di Abelardo sopra Porfirio, che il Rosmini ha estratti dal MS. Ambrosiano da lui osservato. Eccone uno assai chiaro: « Singuli homines discreti ab invicem cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rem physicam inquirentes, in eo tamen conveniunt quod homines sunt. Non dico *in homine*, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed *in esse hominem*. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligenter consideremus; sicut nec *non esse in subiecto* res est aliqua, nec *non suscipere contrarietatem* aut *non suscipere magis et minus;* secundum quae tamen Aristoteles omnes substantiss convenire dicit. Cum namque in re, uti superius monstratum est, nulla possit esse convenientia; tum si quae est aliquorum convenientia, secundum hoc accipienda est, quod non est res aliqua; ut in esse hominem Socrates et Plato simul sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus; scilicet quod uterque *non homo vocatur*. Est itaque res diversas convenire eas singulas idem esse, tum non esse: uti esse hominem, tum album, tum non esse hominem, tum non esse album. Abhorrendum autem videtur quod convenientiam rerum secundum idem ita accipiamus quod vere sit res aliqua: ut tanquam in nihilo ea quae non sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis et in eo quod sunt homines convenire dicimus; sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse et secundum hoc nullatenus differre, in quantum quidem homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus. Quod et diximus esse communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt. »

L'equivoco di Abelardo in questo discorso procede dal non aver compreso come si apprenda dalla mente l'universale diretto per semplice astra-

forma. Ciò può sostenersi sotto un aspetto, in quanto cioè ambidui que' sistemi s'accordano insieme in abolire ogni obbiettiva realità delle idee e l'uno non è che il temperamento dell'altro. Più oltre procede il Gioberti affermando il concettualismo non essere al fin de' conti che puro e schietto nominalismo [1]. Noi per verità pensiamo potersi il concettualismo ridurre al nominalismo come una delle due forme, che un medesimo sistema può rivestire. Imperocchè quando si dice che gli universali consistono nelle parole, ciò può intendersi in doppio senso. L'uno è prendendosi la parola qual semplice suono; l'altro prendendosi la parola qual esterna manifestazione d'un concetto. Se si prende nel primo senso, si ha il nominalismo puro, cioè quello di Roscelino; se si prende nel secondo, si ha il nominalismo mitigato, cioè quello di Abelardo, ossia il concettualismo.

135. Per meglio comprendere questa diversità si ponga mente alla distinzione che passa tra l'idea collettiva e l'idea generale, e alla indeterminazione propria della parola in quanto voce. Imperocchè egli pare che Roscelino e i suoi seguaci non ammettessero idee generali, ma sol concetti collettivi rappresentanti una moltitudine più o meno estesa d'individui simiglianti tra loro; e questa concedevano che fosse espressa dalla parola. Ma siccome con ciò la parola non esauriva tutta la capacità in lei insita di essere applicata a significare gradatamente altri individui senza far mai fine; così avuto riguardo a questa sua indeterminazione e potenzialità dicevasi universale. Per contrario Abelardo ammetteva che le parole esprimessero veramente concetti generali, ma voleva che questi concetti fossero mere creazioni della men-

zione dell'essenza dai caratteri individuali che la rendono concreta, e non per simiglianza osservata tra i diversi individui. Lo stesso equivoco s'incorre dal Rosmini in tutti i raziocinii, che istituisce contra il realismo scolastico nell'opera citata, come vedremo nel processo di questi articoli.

1 « Non intendo parlar di coloro, a cui i moderni han dato il nome di concettuali; i quali erano al postutto nominalisti schietti e rigorosi. » *Introduz. allo studio della Filos.* vol. 2, c. 4. *Della formola ideale.*

te, perchè fondati nella sola convenienza degl'individui nella stessa natura, la qual convenienza non era alcun che di reale ma semplice considerazione dell'animo. Ecco in che modo queste due sentenze tra loro si distinguono, e nondimeno possono entrambe appellarsi nominalismo; in quanto entrambe, negata ogni obbiettività agli universali, ripongono l'universalità nei soli vocaboli: l'una togliendoli come semplici suoni di voci, l'altra come significazioni d'un mero concetto. Il perchè questo secondo, cioè il concettualismo, può dirsi un nominalismo perfezionato e ridotto ad una forma più razionale e filosofica.

136. Venendo ora al realismo, esso altresì può considerarsi in due modi: l'uno verace ed ortodosso, l'altro eterodosso ed erroneo. Questa distinzione, importantissima nella presente materia, si ricava apertamente dalla storia. Imperocchè i Dottori e le scuole cattoliche, se dall'una parte condannavano e fulminavano il nominalismo di Roscelino e il concettualismo di Abelardo, rivolgevano dall'altra i medesimi fulmini e le stesse condanne contra il realismo di Gilberto Porretano. Segno evidente che essi erano egualmente lontani da amendue gli estremi. Oltreachè nelle scuole fu sempre tenuta in sospetto la dottrina di Scoto Erigena e scomunicata quella di Amorico di Chartres e di Davide di Dinant, maestri di realismo nel senso eterodosso della parola. Laonde il Gioberti parlando degli scolastici li chiama *semirealisti* in opposizione del realismo puro e perfetto, cui egli intendeva di ristorare.

E veramente nell'attribuire realità all'intelligibile contenuto nell'idea si possono considerare due cose: la quiddità od essenza intesa, e l'astrazione ed universalità con cui viene intesa. Si prenda a cagion d'esempio questo intelligibile *uomo*, che l'intelletto apprende considerando i soli caratteri costitutivi dell'uomo, astrazion fatta dalle differenze individuali, che ne accompagnano la concreta realizzazione. Certamente in tale obbietto può considerarsi l'essere che si apprende, e il modo onde si apprende. Se si attribuisce la realità al solo primo elemento, cioè alla essenza

o quiddità appresa e non al modo astratto con cui si apprende, il quale procede dall'intelletto; si ha il realismo ortodosso [1]. Se per contrario si attribuisce la realità non solo al primo ma altresì al secondo elemento, in quanto si vuole indipendente dall'intelletto ed avente esistenza sua propria la quiddità congiuntamente al modo onde viene intesa, sicchè essa sia di per sè universale ed astratta; si ha il realismo eterodosso. Insomma l'uno e l'altro realismo attribuisce obbiettività reale ed esistenza fuor della mente all'intelligibile che si contempla nell'idea universale; ma l'ortodosso sostiene che codesto intelligibile in quanto sussiste fuor della mente è individuale e concreto, e che la sua astrazione ed universalità procede dalla virtù intellettiva che intuisce la sola essenza; l'eterodosso e converso pretende che l'intelligibile debba trovarsi fuor della mente colla stessa astrazione e universalità sotto cui vien contemplato. Ma queste cose che qui brevemente accenniamo si faranno più manifeste nel processo della trattazione.

ARTICOLO II.

Il realismo scolastico non trasse origine nè dagli Arabi nè da diretta influenza di Aristotile.

137. Che i Dottori scolastici fin da principio professassero il realismo è manifesto a chiunque abbia consultati i loro scritti, o almeno abbia letto qualche libro d'istoria filosofica. Per ricordarne un solo, che corre per le mani di tutti, si rechi alla memoria

1 Questo è il realismo professato da S. Tommaso, secondo che è manifesto dalle cose dette da noi nel secondo capo, e più direttamente mostreremo appresso. Qui basti citare questo sol passo: « Natura rei, quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. » *Summa Theol.* 1 p. q. 76, art. 2 ad 4.

il manuale del Tennemann; il quale nel dividere in diversi tempi il periodo scolastico non crede poterlo fare con più rigore che prendendo per norma le varie fasi del suo realismo. Egli determina la prima epoca della filosofia scolastica per l'esclusiva professione d'un realismo, che egli da buon razionalista appella cieco. Distingue la seconda per l'apparizione del nominalismo e della sua guerra col preesistente realismo. Caratterizza la terza per l'assoluta dominazione di esso realismo, attesa la piena vittoria da lui riportata sopra il contrario sistema. Finalmente descrive la quarta per la nuova lotta ond'esso s'ingaggia col nominalismo, risorto per opera di Occam e della setta da costui fondata o promossa [1].

138. Che se taluno non contento dell'altrui testimonianza, ama certificarsi da sè medesimo intorno a tal punto; legga, se non altro gli scritti di S. Anselmo d'Aosta, combattitore acerrimo di Roscelino. Codesto sublime ingegno italiano è meritamente considerato come uno de' primi fondatori e de' più potenti maestri della scolastica. Collocato tra l'XI e XII secolo egli apparisce come vincolo di unione tra la prima e la seconda epoca di quel movimento scientifico, e quasi rappresentante dell'una e determinatore dell'indole e della natura dell'altra. Ora il realismo è da lui professato apertissimamente. Tra i diversi luoghi che potrebbero rapportarsi, trascegliamo il seguente, dove il santo Dottore in maniera limpida e chiara insegna che indipendentemente dalla parola orale ed esterna si ha ad ammettere il concetto intellettivo ed interno, che raccolga ed esprima l'essere

1 « On peut diviser l'histoire de la philosophie scholastique en quatre époques déterminées par la marche des opinions sur la réalité des idées . . . Première époque *jusqu'au XI siècle:* réalisme aveugle. Seconde époque *de* Roscelin *jusqu'à* Alexandre de Hales *au commencement du XIII siècle: apparition du nominalisme: . . . victoire du réalisme . . .* Troisième époque *depuis* Alexandre *et* Albert le Grand *jusqu'à* Occam, *XIII et XIV siècle: domination exclusive du réalisme . . .* Quatrième époque *depuis* Occam *jusqu'au XVI siècle: lutte du nominalisme et du réalisme.* » Manuel de l'histoire de la philos. traduit etc. t. 1, deuxième période §. 242.

stesso reale delle cose da noi conosciute. « Intendo qui, egli dice, per locuzione della mente o della ragione non le voci pensate, acconce a significare gli obbietti; ma il concepimento mentale degli obbietti stessi, o futuri o esistenti, che s'intuiscono mediante il pensiero. Imperocchè l'uso quotidiano ci manifesta che in tre modi possiamo parlar d'una cosa: o ne parliamo servendoci di segni sensibili, cioè tali che feriscono i sensi esterni; o ne parliamo pensando dentro di noi quei medesimi segni, i quali sono sensibili esternamente: o ne parliamo senza che nè sensibilmente nè insensibilmente (avvertano ciò i tradizionalisti) ci prevaliamo di tali segni; ma solo esprimiamo dentro dall'animo gli obbietti stessi ora per via di fantasma corporeo, ora per semplice concepimento della ragione, secondo la diversità delle cose rappresentate. Imperocchè altrimenti parlo dell'uomo, quando lo significo esternamente con questa voce, *uomo;* altrimenti quando senza proferir voce alcuna penso tra me questo medesimo vocabolo; altrimenti quando l'animo intuisce l'essere stesso dell'uomo o per un'immagine corporea, o per semplice atto della mente. Per immagine corporea, come quando immaginiamo la sua sensibile figura; per semplice atto della mente, come quando pensiamo la sua universale essenza, che è ***animale, razionale, mortale.*** Or queste tre specie di locuzione constano ciascuna di parole lor proprie. Ma le parole di quella che ho nominata in terzo ed ultimo luogo, allorchè riguardano oggetti noti, sono naturali ed identiche appo tutte le genti. E perciocchè tutti gli altri vocaboli sono inventati per quelle; dove esse sono, non ci ha mestieri di altre parole per conoscer gli oggetti: e per contrario dove esse non sono, ogni altra parola riesce inutile per la conoscenza [1] ».

[1] « Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo non cum voces rerum significatione cogitantur; sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente concipiuntur. Frequenti enim usu cognoscitur quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, idest quae sensibus corporeis sentiri possunt, sensibi-

139. Ciò posto egli è evidente che il realismo scolastico non potè derivare nè dagli Arabi, nè da diretta ingerenza di Aristotile; e a restarne convinto, basta por mente alle semplici date de' tempi. La filosofia scolastica, così nomata per essere sorta e progredita nelle scuole fondate da Carlo Magno e nelle Università che a quelle succedettero, risale fino all'VIII secolo; quando Alcuino rizzata cattedra di arti e di scienze nello stesso regio Palazzo (an. 780) di là poi mosse ad instaurare da per tutto nel regno le vecchie scuole, ed iniziare nel Monistero di Fulda quel sì sapiente organismo di magistero, imitato quindi e diffuso nelle più celebri Abbazie di Occidente. Per intendere come fin da quegli inizii i punti della più sublime ontologia fossero tocchi e disscussi dagli Scolastici con sottigliezza meravigliosa, basta, se non altro, gittare un guardo sulle opere che restano di Scoto Erigena, il quale a mezzo il IX secolo presedette alla scuola del Palazzo in Parigi sotto Carlo il Calvo. Uno scrittore sì erudito e facondo, versatissimo nelle lingue greca e latina, dotato d'erudizione svariatissima, il quale agita liberamente le quistioni della più astrusa metafisica; sarebbe un fenomeno inesplicabile, se non anzi assurdo, per chi non riconoscesse in quell'età un movimento

liter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu, pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo. Aliter namque hominem dico, cum eum hoc nomine quod est *homo* significo; aliter cum idem nomen tacens cogito; aliter cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur; per corporis quidem imaginem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum universalem eius essentiam, quae est animal rationale mortale cogitat. Hae vero tres loquendi varietates singulae verbis sui generis constant; sed illius, quam tertiam et ultimam posui, locutionis verba, cum de rebus non ignorati sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam omnia alia verba propter haec sunt inventa; ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam. » *Monologium* cap. X.

razionale e scientifico abbastanza esteso [1]. Ora la filosofia araba nata in Oriente nel nono secolo sotto la dominazione degli Abassidi [2], non cominciò a conoscersi nella Spagna che nel X secolo sotto il Califfato di Hakem II della dinastia degli Ommiadi. Soppresso poscia ogni movimento scientifico in quel regno per le persecuzioni di Almansor sotto il debole successore di Hakem, non rinverdì che verso il secolo XII; nè, come appresso diremo, si estese nell'Occidente cattolico, che al cominciare del secolo XIII, quando già la scolastica avea percorsi almen quattro secoli di movimento e di vita [3]. Per ciò che poi spetta ad Aristotile, è oggimai accertato dagli eruditi che le sue opere, tranne l'Organum e il trattato delle Categorie, non furono conosciute in Occidente che ai principii del XIII secolo [4]. In tutto quel mezzo tempo Aristotile non godè d'altro rinomo nelle scuole se non di essere il maestro per eccellenza dell'arte di ragionare. La sua logica fu accolta universalmente come strumento della scienza; ma la par-

1 Alcuni sospettano che l'Erigena avesse cognizione della filosofia araba che quasi contemporaneamente sorgeva in Oriente. Ma ciò non ha nessun fondamento nè nella storia nè nelle opere di quel filosofo. Del resto quando anche ciò fosse, nulla ne seguirebbe contra di noi. Imperocchè l'universale disapprovazione che incontrarono le sue dottrine, e le condanne che incorsero, fan segno manifesto che il realismo panteistico, in che le sue parole propendeano, non era il realismo comunemente professato dagli Scolastici.

2 Alkindi, primo espositore di Aristotile presso gli Arabi, può dirsi il vero fondatore della loro filosofia.

3 Vedi l'accuratissima opera di Ernesto Renan: *Averroès et l'Averroïsme*. Essai historique. Paris 1852.

4 *Récherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristôte et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les scolastiques etc.* Par Amable Jourdain. Paris 1843.

Ciò è ammesso altresì dal Rosmini. « Pare accertato dalle accurate ricerche de' moderni eruditi che, eccetto l'*Organum* o alcune parti di esso, le altre opere di Aristotile perdute nell'Occidente, vi rimanessero affatto incognite sino al principio del secolo XIII, quando vi furono d'improvviso riportate da due parti contemporaneamente, cioè da Costantinopoli presa dai Crociati, e dalla Spagna dominata dagli Arabi. » *Op. cit.* n. IX.

te dottrinale, contenuta nelle sue opere metafisiche e fisiche e psicologiche e morali, rimase per lunghissimo tratto sconosciuta nelle scuole. Talmente che Abelardo, il quale filosofò nel XII secolo e nulla non abbracciò della scienza, che si professava dagli altri suoi contemporanei; potè dire di non averne contezza per difetto di traduzione: *Quae quidem opera ipsius* (di Aristotile) *nullus adhuc translata latinae linguae aptavit; ideoque minus natura eorum nobis est cognita* [1]. Anzi con ragione si dubita se perfino se ne possedesse in Occidente il testo greco, prima della conquista di Costantinopoli fatta sotto Innocenzo III dalle armi latine.

140. Se poi dagli argomenti estrinseci si vuol torcere la considerazione agl' intrinseci; chiunque legge gli antichi Scolastici non può non confessare che la loro filosofia non riconosce direttamente altra fonte se non la dottrina de' SS. Padri. Il loro precipuo maestro è propriamente S. Agostino; il quale però può dirsi a giusto titolo il primo fondatore della filosofia cristiana in Occidente. E quand' anche l'anello intermezzo, pel quale gli Scolastici si collegano co' Padri, si volesse stabilire in Cassiodoro e Boezio; egli sarebbe da notare che questi due cristiani filosofi non sono altro che fedeli seguaci e rappresentanti della filosofia patristica. Che se fin dai suoi primordii la Scolastica accettò alcune delle teoriche degli antichi savii pagani; le accettò in quanto esse, passando pel crogiuolo dei SS. Padri, eransi depurate da ogni scoria di gentilesco errore ritenendo la sola parte che proveniva dalla schietta natura. Laonde con tutta ragione dagli storici più accurati la Scolastica è rappresentata come un parto ed un esplicamento razionale della dottrina religiosa del Cristianesimo [2]; in quanto essa raccogliendo e appropriandosi i veri razionali e teologici che conteneansi nelle opere de' Padri, argomentossi colla virtù di una sottile e potente dialettica a svol-

1 *Ouvrages inédites d'Abelard* pag. 258.

2 Vedi fra le altre la recentissima opera di Carlo Jourdain intitolata *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris 1858.

gere da que' preziosi semi le conseguenze, ond'essi erano fecondi, e armonizzarle in un corpo di scienza ordinata e compiuta.

Chi ne dubitasse non ha che a certificarsene co' proprii occhi, leggendo qual più gli aggrada de' fondatori di quella scienza. Noi per saggio ne citeremo due soli: Pietro Lombardo, detto per antonomasia il Maestro delle sentenze, e S. Anselmo d'Aosta, il più sublime metafisico innanzi al sorgere di S. Tommaso d'Aquino. Ora il primo in quella sua celebre opera *Delle sentenze* [1], sebbene in mezzo alle dottrine teologiche, a cui mira direttamente, tocchi i punti più rilevanti dell'ontologia, della psicologia, della morale; nondimeno, non fa neppure menzione di Aristotile, ma tutto raccoglie dalle divine Scritture, dalle diverse speculazioni de' SS. Padri e dal naturale discorso della ragione. Laonde egli segnò la sua opera coll'anzidetto titolo: *Delle Sentenze*; perchè, come si esprime nel Prologo, essa era quasi un repertorio dei testimonii e della dottrina de' Padri, che risparmiasse ai meno dotti la fatica di cercarne i volumi: *Non debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus; cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit necessarius; brevi volumine explicans Patrum sententias appositis eorum testimoniis ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas quod quaeritur offert sine labore.* Per ciò che si attiene a S. Anselmo, egli parimente afferma nel proemio del suo *Monologio* di non aver detto nulla che non fosse conforme alla dottrina de' Padri e segnatamente di S. Agostino: *Nihil potui invenire me dixisse, quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini scriptis cohaereat.* Che più? Lo stesso Scoto Erigena, benchè liberissimo nelle opinioni e grandemente versato, per quanto i tempi lo permettevano, nelle opere di profani scrittori; nondimeno si studia di confortare quasi ogni suo detto con qualche testimonianza de' Padri. Tanto era comune e quasi legge in-

1 *Sententiarum libri quatuor.*

violabile della Scuola derivare da questi fonti la dottrina non solo dommatica ma altresì razionale.

141. Nè lo studio che gli Scolastici ponevano in Boezio contrasta punto la tesi mia. Perocchè oltre al potersi disputare sino a qual segno Boezio sia stato aristotelico, e sino a qual segno platonico; io non intendo sostenere che la dottrina aristotelica non fosse abbracciata in parte almeno dai primitivi Scolastici; ma solo che, quantunque fosse la loro dottrina, essi non l'attinsero direttamente da Aristotile, bensì dalle opere dei SS. Padri e degli altri filosofi cristiani, tra' quali senza dubbio Boezio ha posto eminente. Conchiudiamo adunque questa proposizione: che la Scolastica cominciò e progredì lunga pezza indipendentemente non solo dagli Arabi, ma altresì da Aristotile, di cui, se accolse alcune dottrine, le accolse in quanto erano passate pel canale de' Padri. Onde la sola meravigliosa leggerezza, colla quale da tre secoli a questa parte si è considerata la filosofia del medio evo, ha potuto far prevalere presso alcuni quel sì grossolano errore, che la scienza scolastica fosse un germoglio dell'Aristotelismo interpretato dagli Arabi, dandole perfino l'appellazione di filosofia Arabo-scolastica. La Scolastica non è che la filosofia dei Padri ridotta a metodo e forma razionale e scientifica, e che ricevette poscia il compiuto suo esplicamento per opera massimamente dell'immortal S. Tommaso, secondo che ragioneremo più sotto.

ARTICOLO III.

Dell'Averroismo.

142. La Scolastica non era altro che lo svolgimento della ragione sotto la guida della Fede. Essa quanto ai suoi filosofici dettati fondavasi dall'una parte sopra i razionali principii, scorti al lume della natura; dall'altra riconosceva come superiore il lume soprannaturale della fede, a cui la ragione umana dovesse obbedire e sottostare.

Da principio si occupò unicamente nella esplicazione razionale delle verità rivelate, in quanto non oltrepassavano i limiti della naturale intelligenza: *Fides quaerens intellectum*, secondo la celebre formola di S. Anselmo; ma in processo, stimolata massimamente dalle dispute tra i nominali ed i reali, si andò passo passo allargando in tutte le quistioni più astruse della metafisica, fino ad abbracciare da ultimo l'intera enciclopedia.

Di fronte a questa cristiana sapienza sorgeva quasi contemporaneamente in un angolo delle Spagne una falsa scienza, che diffondendosi poscia nel rimanente di Europa dovea esservi radice d'infiniti mali. L'araba filosofia pressochè estinta, come dicemmo, dopo il primo suo apparire, ripigliava nell'Andaluzia novelle forze sul declinare del secolo undecimo, finchè nel vegnente salì al suo apogeo per opera d'Ibn-Roschd, detto dai latini Aben-Rois e quindi Averroes. Costui nato in Cordova verso l'anno 1120 e dotato di grande amore per la scienza e di superstiziosa venerazione per Aristotile, condusse nella lunga vita, che ebbe, all'ultimo atto il movimento scientifico de'suoi predecessori e meritò d'esser tenuto il più alto rappresentante della filosofia musulmana.

Intorno alla sua vita, ai suoi scritti, alla sua dottrina è da leggere specialmente l'accuratissima opera di Ernesto Renan [1]; il quale sopra documenti irrefragabili ammenda gli errori di quei che scrissero prima di lui sopra il medesimo argomento e vi reca tanta luce che appena si potrebbe maggiore. Noi non facendo qui articoli storici, ma filosofici, ne toccheremo alcuna cosa per quella parte sola che si attiene col tema propostoci.

143. Averroe scrisse molti trattati scientifici e comentò due o tre [illegible] tutti i libri di Aristotile. Ma l'opera più celebre di lui e che sopra le altre diedegli rinomanza fu il così detto Gran Commentario, in cui egli si studiò con molta diligenza e sottigliezza di esporre e dilucidare la dottrina dello Stagirita. Intor-

1 *Averroès et l'Averroïsme*. Essai histor. par ERNEST RENAN. Paris 1852.

no a che vuolsi osservare che mal si apposero coloro, i quali pensarono che Averroe nell'interpetrazione di Aristotile si valesse del testo greco. Un tale abbaglio è oggigiorno avvertito da tutti che scrivono di tali cose con qualche esattezza. Ma per fermarci al Renan, egli confutando l'asserzione di Herbelot, che Averroe fosse stato il primo a tradurre Aristotile dal greco in arabo, e che della sua versione si fosse valuto S. Tommaso e gli altri scolastici, dice così: « D'Herbelot poteva non conoscere la versione latina di Aristotile, la quale non è stata accuratamente studiata se non da alcuni anni a questa parte; ma in qualità di orientalista egli non avrebbe dovuto ignorare: 1.° che Aristotile era stato tradotto in arabo tre secoli prima di Averroe; 2.° che le traduzioni degli autori greci in arabo sono state fatte dal siriaco e non dal greco; 3.° che forse nessun savio musulmano, e certamente nessun arabo di Spagna ha mai saputo il greco. Checchè ne sia, quest'erronea opinione sembra esser regnata fin dai primi tempi del rinascimento. Agostino Nifo, il Patrizi, Marco Oddo, Gio. Batt. Bruyerin, il Sigonio, il Tommasini, il Gassendi, il Longuerne, il Moréri, e in generale tutto il XVI e XVII secolo hanno considerato Averroe come introduttore d'Aristotile presso i Latini. D'Herbelot riproducendo questo errore, e introducendovi un nuovo grado di precisione, è stato copiato dal Casiri, dal Buhle, dall'Harles, dal de Rossi, dal Middeldorpf, dal Tennemann, dal de Gérando, da Amabile Jourdain ecc. ecc. Il medesimo sbaglio è stato commesso nel catalogo dei manoscritti ebrei della Biblioteca nazionale; esso è stato stereotipato lungo tempo in tutti i *Vocabolarii di conversazione*. Tal è nella storia letteraria la tenacità dell'errore [1]. »

La medesima cosa è osservata dal Dizionario delle scienze filosofiche colle seguenti parole: « È un grave errore che molti scrittori rinomati, e tra gli altri il De Rossi (Diz. stor. degli autori arabi) e Giordano (nella Biografia universale), hanno fatto di

1 Opera citata parte I, cap. I, pag. 37.

Averroe il primo traduttore arabo di Aristotile. Si sa che fin dal A secolo esistevano molte traduzioni arabe delle opere di Aristotile; d'altra parte Averroe non sapea nè il greco nè il siriaco, ed egli non ha potuto fare una nuova traduzione come pretende Buhle (Arist. opera t. 1) e neppure correggere quelle che di già esistevano e di cui qui e là egli accusa ne' suoi comenti l'oscurità e la imperfezione 1 ».

144. Per conseguenza l'Averroismo, e in generale tutta la filosofia araba del medio evo, dee considerarsi non come un aristotelismo puro, ma come un aristotelismo bastardo, qual erasi potuto derivare dalle traduzioni siriache fatte da' nestoriani che in qualità di medici frequentavano la corte de' Califfi orientali. Noi non istaremo a notare le differenze capitalissime, che sono tra i pensamenti averroistici, e le dottrine del filosofo di Stagira. Ciò sarebbe materia di litigi interminabili, nè punto o nulla gioverebbe al nostro scopo. Ma certo è che Averroe e generalmente i filosofi arabi difettarono nella prima condizione richiesta a bene interpretrare e commentare un libro, che è lo studiarne l'originale, o almeno una traduzione accurata e fedele. Il perchè non è meraviglia se S. Tommaso parlando di Averroe il chiama non peripatetico, ma pervertitore della dottrina peripatetica 2; e Ludovico Vives afferma che il medesimo nel dichiarare Aristotile spiega tutt'altro che la dottrina di colui che si avea tolto a spiegare. Ecco un brano della sua celebre invettiva. *Nomen est Commentatoris nactus homo qui in Aristotele enarrando nihil minus explicat, quam eum ipsum, quem suscepit declarandum. Sed nec potuisset explicare, etiamsi divino fuisset ingenio, quum esset humano et quidem infra mediocritatem. Nam quid tandem adferebat, quo in Aristotele enarrando posset esse probe instructus? Non cognitionem veteris memoriae, non scientiam placitorum priscae disciplinae, et intelligentiam sectarum, quibus Aristoteles passim*

1 *Dictionnaire des sciences philos.* art. Ibn-Roschd.

2 *Non tam fuit peripateticus, quam peripateticae philosophiae depravator.* Opusculo Contra Averroistas.

scatet. Itaque videas eum pessime philosophos omnes antiquos citare, ut qui nullum unquam legerit, ignarus graecitatis ac latinitatis. Pro Polo Ptolemaeum ponit, pro Protagora Pythagoram, pro Cratylo Democritum; libros Platonis titulis ridiculis inscribit, et ita de iis loquitur, ut vel caeco perspicuum sit literam eum in illis legisse nullam. At quam confidenter audet pronuntiare hoc aut illud ab eis dici, et quod impudentius est, non dici; quum solos viderit Alexandrum, Themistium et Nicolaum Damascenum; et hos, ut apparet, versos in arabicum perversissime ac corruptissime [1]!

Lo stesso assicura il già citato da noi Ernesto Renan, affermando che basta paragonare gli scritti di Averroe con quelli del testo greco di Aristotile, quale ci è pervenuto, per riconoscere le gravissime alterazioni e differenze, a cui è soggiaciuta la dottrina del secondo nelle mani del primo. Secondo lui la dottrina averroistica, come anche quella di tutti gli Arabi, non è che un eco della dottrina de' Siri proveniente direttamente dai commentatori greci di Alessandria [2]. L'Averroismo in somma è un Aristotelismo, non può negarsi, ma un aristotelismo modificato dalle dottrine dei

1 *De causis corruptarum artium.* Opp. t. I, pag. 410.

2 « Si l'on compare la doctrine contenue dans les écrits d'Ibn-Roschd avec celle d'Aristôte, on reconnaît de premier coup les graves altérations qu'a subies le péripatétisme entre ces deux termes extrêmes. Mais si l'on veut déterminer le point où s'est introduit l'élément nouveau, qui d'une philosophie en a fait une autre, la question devient fort délicate. Les théories d'Ibn Roschd ne diffèrent par aucun caractère essentiel de celles d'Ibn-Bâdja et d'Ibn-Tofaïl, qui ne font de leur côté que continuer, en Espagne, la série d'études qu'Ibn-Sina, Alfarabi, Alkindi avaient fondée en Orient. Alkindi lui-même, qu'on envisage d'ordinaire comme le fondateur de la philosophie arabe, ne paraît avoir aucun droit au titre de créateur. Sa doctrine n'est qu'un écho de celle des Syriens, qui se rattachent eux-mêmes directement aux commentateurs grecs d'Alexandrie. Entre ceux-ci et Alexandre d'Aphrodisias, entre ce dernier et Théophraste, il n'y a aucune innovation instantanée. » *Averroès et l'Averroïsme.* Essai historique par ERNEST RENAN. Prem. partie, ch. II, §. I, pag. 69.

neoplatonici alessandrini [1], e per giunta guasto dalle interpetrazioni de' Nestoriani siri e caldei. E per fermo l' impronta neoplatonica non può revocarsi in dubbio da chiunque guardi con attento occhio la filosofia averroistica. Per nulla dire degli altri suoi dommi fondamentali, quali sono l' eternità della materia, l'emanazione da Dio, la scala progressiva delle intelligenze informanti gli astri, la fatalità degli eventi mondiali, la provvidenza ristretta ai soli generi delle cose; certamente la teorica dell' intelletto separato, punto fondamentale della sua Ideologia, rivela l' intimo nesso che essa ha colla filosofia alessandrina. Quivi si scorge più che una rimembranza dell' irradiazione intellettuale di Plotino e del λόγος προφορικὸς di Filone. Anche quivi si scorge un lume sostanziale contraddistinto dagl' individui che fa la sua apparizione nelle singole intelligenze umane, senza confondersi nè mescolarsi con alcuna di loro. Lume, che costituisce l' unità, il legame comune, lo svolgimento ideale di sì fatte intelligenze, e le assorbisce da ultimo in sè medesimo dopo la dissoluzione dei corpi.

Noi non istaremo a discutere se il modo equivoco di parlare tenuto da Aristotile nel suo terzo libro *De anima* abbia potuto dare veramente occasione a tal dottrina. Ma il certo è che essa dall' una parte poco s' accorda col rimanente del sistema aristotelico [2]; e dall' altra consuona moltissimo coll' interpretazione della più parte dei commentatori alessandrini [3].

1 « Le caractère général de la doctrine d' Ibn-Roschd est la même que celui que nous remarquons chez les autres philosophes arabes. C' est la doctrine d'Aristôte modifiée par l' influence de certaines théories néoplatoniciennes. » *Dictionnaire des sciences philosophiques* t. 3, art. IBN-ROSCHD.

2 « Une telle doctrine, assurément, est peu d'accord avec l'esprit général du peripatétisme. » RENAN, opera citata. *Première partie*, chapitre II, pag. 96.

3 « C'est l'interprétation de la plupart des commentateurs grecs, d'Alexandre d'Aphrodisias, de Themistius, de Philopon et de tous les arabes sans exception. » RENAN, ivi.

145. La filosofia araba cominciò a conoscersi da' Latini a mezze il secolo XII per le traduzioni dell'Arcidiacono Gondisalvi, eseguite per ordine di Raimondo Arcivescovo di Toledo. Canale di diffusione ne furono altresì gli Ebrei, usciti massimamente dalla scuola di Mosè Maimonide [1]; presso i quali l'Averroismo posto in non cale dai Musulmani, restii di lor natura al movimento scientifico, trovò più lunga esplicazione e durata. Ma soprattutto l'araba dottrina deve i suoi rapidi incrementi nell'Europa cristiana all'empio zelo di Federico II. Questo perfido Imperatore, di anima pienamente musulmana, non contento di stare in istretta alleanza co'principi maomettani, e di avere trasformata la sua corte in un ricettacolo di Saraceni, imitandone le fogge ed i costumi, fino ad avere anche egli un harem a sfogo di sue libidini; si adoperò a tutt'uomo di pervertire nell'ordine delle idee la dottrina delle scuole cattoliche, come già nell'ordine pratico si sforzava di pervertire la morale dei popoli. Quindi chiamato presso di sè Michele Scotto, gli ordinò di tradurre dall'arabo i libri di Averroe, e di sì fatte traduzioni accompagnate da sua circolare, fe dono alle Accademie di Francia e d'Italia. Codesto Michele Scotto può aversi con verità per primo fondatore dell'Averroismo in Italia; e ciò forse contribuì moltissimo alla rea fama che egli si acquistò, e per cui venne collocato da Dante nell'inferno tra i maghi e gl'indovini [2].

1 La filosofia presso gli Ebrei non fu che un riverbero della filosofia araba. Maimonide, contemporaneo di Averroe e scolare dello stesso maestro, professò al tutto la medesima dottrina. « C'est aux Juifs qu'Averroès est redevable de sa réputation de commentateur. C'est d'eux qu'il reçut le titre, depuis solennellement confirmé par l'école de Padoue, d'*Ame et Intelligence d'Aristôte*. En effet, le texte pur d'Aristôte se rencontre très rarement dans les manuscrits hébreux. Au contraire, les traités accompagnés du commentaire, souvent même les paraphrases d'Averroès, y portent simplement le nom d'Aristôte. » Renan, Deuxième partie, ch. I, n. 4.

2 Quell'altro che ne' fianchi è così poco
Michele Scotto fu, che veramente
Delle magiche frode seppe il gioco. (*Inf.* cant. XX.)

146. L'opera infausta di Federico fu seguitata con pari ardore dal suo bastardo Manfredi, che in un col regno ne ereditò l'empietà e la miscredenza. Costui procurò nuove traduzioni della filosofia araba per mezzo di Ermanno il tedesco, e ne regalò novamente le Università cattoliche. Ciò valse ad afforzare l'Averroismo, che già s'abbarbicava fortemente in Parigi, e più nel Nord-Est d'Italia; concentrandosi poscia massimamente come in ben difesa cittadella nell'Università di Padova, sì chiara fra le italiane per profondità di studii e concorrenza di allievi. Sarebbe lungo a descrivere la numerosa schiera d'increduli che quinci pullularono per le funeste influenze averroistiche; e che cominciati con Peitro d'Abano, si terminarono col Vanini e col Cremonini. Il Renan ne tesse minutamente il catalogo e racconta le ipocrite arti ond'essi si studiavano di sottrarsi ai rigori dell'Inquisizione con ironico rispetto verso la Chiesa [1].

147. Ma passandoci di tali cose, un punto vogliamo che sia diligentemente notato, ed è l'abbominazione con la quale fu sempre riguardata fin da principio la dottrina averroistica da' Dottori e dalle scuole sinceramente cattoliche. Ne sia prova la celebre condanna del Concilio di Parigi nel 1209, e lo Statuto del Legato Pontificio Roberto di Courçon nel 1215 e la bolla di Gregorio IX indirizzata ai maestri e scolari di Parigi nel 1231. Queste tre solenni proscrizioni non riguardano Aristotile in sè medesimo, come da alcuni per errore e da altri per mala voglia di screditare la Scolastica si è preteso. Ma riguardano bensì gli estratti, i comenti e le esposizioni arabiche che se ne davano nell'Università di Parigi sotto nome del filosofo di Stagira. In ciò son pienamente d'accordo il Renan e il Jourdain dopo i solerti e profondi studii che vi fecero sopra. Per non esser troppi ricorderemo soltanto il secondo il quale dimostra la sua asserzione: 1.° dalle parole stesse del Concilio [2]; 2.° Dall'esame delle testi-

1 Vedi l'op. cit. Seconde partie, c. III: *L'Averroïsme dans l'école de Padoue.*

2 « Le décret du Concile de Paris, en désignant les livres *de naturali philosophia et commenta*, fournit la preuve qu'il s'agissait de versions déri-

monianze de' contemporanei; 3.° Dal comprendersi nella stessa condanna le dottrine altresì di Amaury e di Davide di Dinant; 4.° Dall'esporsi che contemporaneamente si faceva da' Dottori cattolici senza veruna opposizione la dottrina di Aristotile [1]. Laonde conchiude questi tre punti: 1.° che la sentenza emanata dal Concilio nel 1209 non colpiva che i libri di filosofia naturale; 2.° che per questa denominazione non è da intendere la Fisica compiuta d'Aristotile, ma il compendio fattone dal giudeo Davide di Dinant e gli estratti d'Avicenna o d'Algazel, pubblicati sotto il nome del greco filosofo; 3.° che la Metafisica d'Aristotile dapprima non fu conosciuta che per mezzo di simiglianti estratti, e che la sentenza di Roberto di Courçon non potea riguardare la Metafisica originale od intera dello Stagirita [2].

A questa chiarissima prova del mal viso, che fin da principio i cattolici fecero alle dottrine averroistiche, voglionsi aggiungere le numerose condanne a cui esse soggiacquero nel rimanente del secolo XIII, e massimamente quella che fu emanata l'anno 1277 dal Vescovo Tempier in un'assemblea di teologi. Nè è da dimenticare l'atto solenne onde nel secolo XIV il Concilio di Vienna trafisse l'Averroismo colla riprovazione degli errori di Pietro

vées de l'arabe; car elles étaient les seules qui eussent des commentaires. » *Récherches critiques sur les traductions d'Aristôte etc.* chap. V.

1 « Si l'anathème eût frappé Aristôte lui-même, comment donc les plus célèbres docteurs du temps, Alexandre de Hales, Albert, Robert de Lincoln eussent-ils expliqué, commenté ses ouvrages au sein même de l'Université qui les condamnait? » *Récherches etc.* chap. V.

2 « Concluons donc de tout ce qui vient d'être exposé:

« 1.° Que la sentence de 1209 ne frappait que les livres de philosophie naturelle.

« 2.° Que, par cette dénomination, il ne faut pas entendre la Physique complète d'Aristôte, mais l'abrégé fait par le juif David dont parle Albert, ou des extraits d'Avicenne ou d'Algazel, publiés sous le nom du *Philosophe grec.*

« 3.° Que l'on ne connût d'abord la Métaphysique que par de semblables extraits, et que la sentence de Robert de Courçon ne pouvait frapper la Métaphysique complète. » *Opera cit.* cap. V.

Olivo; nè la reazione di tutti i sani teologi fino al Concilio Lateranese sotto Leone X, che implicitamente tornò a condannare quel sistema negli errori del Pomponazzo [1].

ARTICOLO IV.

S. Tommaso d'Aquino.

148. Gravissimo fu il pericolo che corse nel secolo XIII l'incivilimento cristiano. L' Islamismo fiaccato nella potenza materiale per le precedenti crociate, andava ristorando, per la perfidia di Federico, le sue perdite e ripigliando novelle forze. E comechè non mostrasse per allora di poter nulla tentare a danno dell'Occidente; nondimeno l'assalto che non era a temer dalle armi, veniva più formidabile da parte delle influenze intellettuali e morali. La voluttà musulmana appiccatasi quasi pestilenzial morbo pel frequente contatto coll'Oriente, impigliava largamente la società europea fino a generarvi aperta professione di dottrina e di vita epicurea. Lo stesso ascetismo ne veniva infettato; sicchè una turba di falsi mistici pullulavano d'ogni parte, i quali dopo l'esercizio d'esterne pratiche di penitenza si abbandonavano ad ogni genere di laidezze. Ricordi il lettore i seguaci dell'Evangelio eterno, di Gioacchino Floro, di Gerardo da S. Donnino, di Valdo, di Dolcino; come pure la setta de'catari, de' beguardi, de'lollardi, de'fraticelli ed altrettali, che sotto ipocrite apparenze di pietà scompigliavano e manomettevano orribilmente i costumi. D'altra parte la filosofia araba cominciatasi conoscere in Occidente penetrava da per tutto nelle scuole, e burbanzosa della dottrina aristotelica, quale veniva esposta da Averroe, vi produceva pestiferi frutti di materialismo, di fatalismo, di panteismo,

1 Benchè il Pomponazzo nell'apparenza si mostrasse contrario ad Averroe per accattare aria di novità e si professasse seguace di Aristotile secondo l'interpretazione di Alessandro d'Afrodisia; nondimeno è evidente essere egli stato Averroista quanto alla sostanza delle dottrine.

di ateismo. Nè la Scolastica col suo lento progredire era giunta a tale svolgimento di forze e solidità d organismo, che potesse con franco animo levar la fronte e combattere con forbite e vincitrici armi l'ardimentosa rivale. Massimamente che nell' empia casa degli Hohenstaufen sorgeva un propugnacolo d'iniquità, in cui la doppia corruttela specolativa e pratica avea a suo servigio la potenza stessa imperiale, e movea quinci come da forte rocca ad invadere e devastare ogni cosa.

149. In tanto bisogno della sua Chiesa non mancò il provvidentissimo Iddio di soccorrere con pronto e straordinario aiuto. E come nell' irruzione barbarica dispose l'Ordine di S. Benedetto che nella solitudine de sacri chiostri salvasse dal comune naufragio i due precipui elementi di civiltà, la virtù e la scienza; così contro l'assalto di questa nuova e forse più tremenda barbarie suscitò S. Francesco e S. Domenico colla duplice e numerosa schiera dei loro invitti figliuoli. La missione del primo par che fosse massimamente pratica; il combatter cioè nel giro de' costumi il soverchiante amore de' godimenti terreni. E siccome universale strumento e mezzo del godere è la ricchezza; così egli inalberò quasi insegna contraria la povertà. Quest' unica idea, che forma il suo distintivo carattere e che venne da lui predicata e promossa con tanto ardore, bastò al glorioso atleta per vincere il mondo distaccando gli animi dagli affetti terreni e revocandoli all' amore delle cose celesti. Ond' egli meritossi il nome di Serafino. Per contrario la missione di S. Domencio fu segnatamente specolativa; il guerreggiar cioè nell'ordine delle idee la falsa sapienza, travagliandosi alla esplicazione e rassodamento della sana dottrina, e ripulsando gli errori che d'ogni parte minacciavano invasione e sterminio. Il perchè egli impugnò l'arma della scienza, e meritò d'aver voce di Cherubino. Ecco in che modo l'Alighieri espresse un tal fatto con nobilissimi versi:

La Provvidenza che governa il mondo
Con quel consiglio, nel qual ogni aspetto
Creato è vinto pria che vada al fondo;

Perocchè andasse ver lo suo diletto
La sposa di Colui che ad alte grida
Disposò lei col sangue benedetto,
In sè secura ed anche a Lui più fida;
Due Principi ordinò in suo favore
Che quinci e quindi le fosser per guida.
L'un fu tutto serafico in ardore,
L'altro per sapienza in terra fue
Di cherubica luce uno splendore [1].

E così noi veggiamo che santa Chiesa laddove nella festa di S. Francesco ci fa chiedere che a imitazione di lui disprezziamo i beni terreni: *tribue nobis ex eius imitatione terrena despicere;* in quella di S. Domenico ci fa rendere grazie a Dio pel dono fattoci delle sue dottrine: *Deus, qui Ecclesiam tuam Beati Dominici confessoris tui illustrare dignatus es meritis et doctrinis.*

150. L'Ordine domenicano adunque fu negli alti disegni di Dio stabilito qual propugnacolo della scienza cattolica. E come egli corrispondesse alla nobile impresa ben lo dimostra la lunga serie de' Dottori, che con alla testa Alberto Magno in esso perpetuamente fiorirono e sparsero sulla terra larghi fiumi di sapienza. Ma quegli, che sopra tutti come aquila vola e che sortì l'officio di maestro degli altri, si fu S. Tommaso d'Aquino, appellato perciò l'Angelo delle Scuole. Questo meraviglioso intelletto, la cui gloria durerà finchè dura il sapere nel mondo, concepì il vasto disegno di non pure opporsi ai dominanti errori del suo secolo, ma di descriver fondo al lavoro di quanti lo precedettero, ordinando una vera enciclopedia scientifica che ripigliasse la filosofia dai suoi principii, la connettesse col filo tradizionale de'Padri e dei susseguenti Dottori, e congegnatasi in forte e ben inteso organismo di sè formasse sgabello alla Fede. Opera per verità stupenda e che a pena può intendersi senza prodigio. Deliberatosi pertanto di rimontare alle prime origini della scienza, egli si volse ad Aristotile, sì per l'onore in che questi era a' suoi

1 DANTE *Paradiso* c. XI.

tempi, e si perchè in lui scorgeva come il più universale rappresentante e la più compiuta personificazione dell'antica sapienza. Ben comprendendo poi che nella gentilesca filosofia bisogna distinguere ciò che procede dalle influenze del paganesimo e ciò che procede dalla natura (la quale al certo per sè stessa non è pagana), applicò l'animo a sceverare in Aristotile il prezioso dal vile purificandone i dettati col lume della Fede, e nettandoli da ogni scoria di errore [1]. Tra' santi Padri, ne' cui volumi fu versatissimo, prescelse a preferenza S. Agostino; siccome quello in cui vedeva assommarsi, diciam così, ed elevarsi a forma più razionale e scientifica la filosofia patristica. Quanto egli fosse studioso e seguace di questo gran luminare della sapienza cattolica, non può dubitarsi da chiunque legge i suoi scritti; nei quali non ci è quasi punto dottrinale di maggior momento, che non sia sorretto o confermato dall'autorità di lui.

151. Il che dovrebbero ben considerare coloro che si allontanano da S. Tommaso sotto pretesto di voler seguitare S. Agostino. Se costoro procedessero spassionatamente e per amore della verità, intenderebbero senza fallo che la dottrina dell'uno non è un'opposizione ma uno svolgimento ed un progresso della dottrina dell'altro, e in generale di quella dei Padri. Imperocchè ciò che in questi trovasi in germe qui e colà, senza coordinazione ed unità scientifica, in S. Tommaso trovasi chiarito e svolto nelle sue conseguenze e nelle sue applicazioni e collegato in corpo organico di dottrina razionale e metodica. Nè il dirsi e ripetersi sì sovente che i Padri furon platonici e S. Tommaso aristotelico val punto nulla. Imperocchè nei Padri come in ogni scrittore convien distinguere la forma dalla sostanza. La forma è mutabile e si adatta bene spesso ai tem-

1 Egli è vero che prima di S. Tommaso Aristotile fu commentato dal suo maestro Alberto Magno. Ma il commento di Alberto oltre a non arrivare a quella sublimità, a cui giunse quella del suo discepolo, è propriamente una parafrasi delle opere aristoteliche, e non sempre appoggiata a traduzioni eseguite sul testo greco.

pi; la sostanza resta sempre la stessa. Anche noi seguitando in tutto e per tutto la dottrina di S. Tommaso, la proponiamo non rade volte in forma moderna. Potrebbe dirsi in quel caso che noi siamo moderni? I Padri proposero i loro concetti per ordinario sotto forma platonica; perchè tal era la voga de' loro tempi; nei quali fioriva il neoplatonismo. Ma la sostanza della loro dottrina non era propriamente nè di questo nè di quel filosofo, ma bensì della natura razionale dell' uomo; in quanto tutto ciò che era stato detto, vuoi da Platone, vuoi da Aristotile, vuoi da Zenone o altro savio gentile secondo verità e che trovavasi in armonia colla Fede di Cristo e colla pietà de' costumi, era da essi accettato [1]. Noi sfidiamo chi pensa il contrario a recare un sol punto fondamentale di dottrina veramente patristico e agostinia-

1 Ecco come parlano i Padri della filosofia de' Gentili da loro abbracciata. S. Giustino dice: « Quaecumque igitur apud omnes praeclare dicta sunt, ad nos christianos pertinent. Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι. *Apologia* §. 13.

Più precisamente Clemente Alessandrino: « Philosophiam non dico stoicam, nec platonicam, aut epicuream et peripateticam, sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent iustitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico philosophiam. » Φιλοσοφίαν οὐ τὴν στωϊκὴν λέγω, οὐ δὲ τὴν πλατωνικὴν, ἢ τὴν ἐπικουρείόν τε καὶ αριστοτελικὴν· αλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν, το ἐκλεκτικὸν, φιλοσοφίαν φημί. CLEMENS ALEX. *Stromatum*. lib I, §. 7.

S. Agostino poi si esprime in questi termini: « Quicumque igitur philosophi de Deo ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum et bonum agendarum; quod ab illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae; sive Platonici accommodatius nuncupentur, sive quodlibet aliud sectae suae nomen imponant; sive tantummodo Ionici generis, qui in eis praecipui fuerunt, ista senserint, sicut idem Plato, et qui eum bene intellexerunt; sive etiam Italici, propter Pythagoram et Pythagoraeos, et si qui forte alii eiusdem sententiae identidem fuerint; sive aliarum quoque gentium, qui sapientes vel philosophi habiti sunt, Atlantici, Libyci, Aegyptii, Indi, Persae, Caldaei, Scythae, Galli, Hispani, aliique reperiuntur, qui hoc viderint ac docuerint; eos omnes caeteris anteponimus eosque nobis propinquiores fatemur. » *De Civitate Dei* liber 8, c. IX.

no, che bene interpretato discordi dalla dottrina di S. Tommaso. Questo S. Dottore fe uso di Aristotile, perchè i libri di Aristotile erano quasi un repertorio di tutta la filosofia greca; fe uso di Aristotile, perchè Aristotile parlò meglio degli altri e propose dottrine che si porgevano più facilmente a un' interpretazione ortodossa; fe uso di Aristotile, perchè Aristotile era più metodico e preciso nelle sue trattazioni, e serbava un linguaggio più appropriato e scientifico. Del resto dove i suoi dettati erano erronei e discordanti dalla fede, egli non dubitò di porne in luce le magagne e di confutarli cogli stessi principii da lui attinti [1]. Il per-

1 Ecco come questo fatto vien ricordato dal Pallavicino nella sua celebre storia del Concilio di Trento: « Avvegnachè si dee osservare, che Dio dopo aver piantata la fede per mezzo d'uomini deboli, avvalorati da lui con sapienza e con virtù miracolosa perchè in questa opera si ravvisasse più apertamente la divinità dell'autore; dopo que' tempi, dico, ha voluto che l'eccellenza della dottrina abiti come in residenza perpetua nella sua Chiesa. E così per ogni età i più letterati uomini sono stati i sacri dottori. Or avvenne che verso il duodecimo secolo di nostra salute era sorta in gran riputazione la setta degli Arabi, i quali dominando specialmente nell'Andaluzia, aveano convertita Cordova in un'altra Atene, e con l'opera di Averroe erasi risvegliata la filosofia d'Aristotile, giaciuta o sopita o sepolta per lunghissimo tempo innanzi. E la insegnavano con metodo e con sottigliezza; rifiutando e beffando con le ragioni peripatetiche i misteri della fede nostra, come convinti di falsità, e i seguaci di lei come creduli per ignoranza. Contra questo assalto provvide Iddio alla Chiesa con l' intelletto di S. Tommaso; il quale intendendo che in ogni paese domina quella religione, la quale è insegnata da' più riputati per dottrina, e non ritrovando fra le dottrine degli uomini o la più stimata, o la più stimabile che l'Aristotelica, fece in essa un profondissimo studio; e commentò i libri di quel filosofo assai più esquisitamente che non avea fatto nessun o arabo o greco. Pertanto acquistatasi in quelle dottrine gran padronanza e non minor riputazione, seppe col vigore dell'ingegno trar da' principii medesimi di Aristotile la soluzione agli argomenti arrecati non che da altri da Aristotile stesso contra ciò che noi teniamo per fede. Nel che venendo seguìto poi dalla succeduta schiera degli Scolastici, ha operato che dove prima la dottrina peripatetica era nemica della cristiana, di poi s'è collegata con lei talmente, che i moderni eresiarchi non hanno potuto ribellarsi al Vaticano senza ribellarsi insieme al Liceo, e senza dis-

chè la sostanza della dottrina di S. Tommaso nella parte puramente filosofica e razionale non dee altrimenti considerarsi, che come il prodotto della ragione e della esperienza, rinsanguinato e ringiovanito colla luce de' dommi cristiani, promosso ed accresciuto dalle speculazioni de' Padri, chiarito vie meglio nel sereno pensiero di quella mente angelica, e con potente ed invincibile logica rivolto a conquidere ogni sorta di errori non solo contemporanei ma eziandio avvenire.

152. S'ingannerebbe adunque a partito chi credesse di non trovare altro nella dottrina di S. Tommaso, se non un sistema filosofico più o meno ingegnoso ma relativo soltanto all'epoca in cui quel fulgido astro splendette sull'orizzonte scientifico. Il vero è che essa dee aversi in conto di dottrina universale, contemporanea a tutti i secoli; perchè intimamente congiunta colla dottrina stessa della Chiesa. Essa è come una schiera bene ordinata in battaglia che può rivolgersi contra qualunque nemico; e come una rocca fortissima, da cui pendono mille scudi e mille lance, da armarne ogni più forte guerriero. Chiunque ha caldo il petto di zelo per la gloria di Dio, non può fare che non l'ami ed apprezzi, dandosi con sincero e bramoso animo a svolgerne e meditarne i volumi. Dove giunge a comprenderli, egli si sentirà tosto rischiarata la mente di tanta luce e avvalorati di tanto vigore gli spiriti; che sicuro ed imperterrito può da indi procedere alla pugna contro ogni sorta di avversarii [1]. Io

creditar le loro opinioni col disprezzo del maggior filosofo, e forse del più alto intelletto che abbia prodotto la natura. » *Storia del Concilio di Trento* del Card. Sforza Pallavicino lib. VII, cap. 14.

[1] È degno di ricordanza come S. Ignazio di Loiola, la cui missione fu di aggiungere sè e l'Ordine da lui istituito alla gran lotta contro il protestantesimo e le sue conseguenze, nel suo ammirabile libro degli Esercizii Spirituali fra gli altri mezzi che suggerisce « per sentir rettamente colla Chiesa cattolica, » prescrive la stima verso i Dottori scolastici, ponendo in testa a tutti S. Tommaso d'Aquino, e ne assegna questa notevol ragione: « Perchè è proprio della loro dottrina dogmata ad salutem necessaria exactius tradere atque definire prout convenit suis temporibus et POSTERIS, ad errores hae-

non dubito proferire questa proposizione, la quale dalle persone accorte e sagaci non sarà tenuta esagerata: un filosofo e un teologo che possedesse profondamente la dottrina di S. Tommaso sarebbe invincibile. E di qui forse dee ripetersi l'odio grandissimo, in che quella dottrina fu avuta da Lutero; il quale, secondo che dichiara egli stesso, tra gli altri suoi folli disegni s'avea proposto d'abbattere come in filosofia Aristotile così in teologia S. Tommaso [1].

ARTICOLO V.

L'Aristotile averroistico è diversissimo dall'Aristotile scolastico.

153. Dopo le cose insino a qui ragionate, la differenza dell'Aristotile averroistico o arabo, che voglia dirsi, dall'Aristotile tomistico o scolastico, non è che un semplice corollario, il quale si manifesta spontaneo da sè medesimo. Ciò fu avvertito dal Renan là dove dice che tanto gli Arabi quanto gli Scolastici nel commentare Aristotile seppero crearsi una filosofia al tutto propria e piena d'elementi indigeni [2]. Anche il Rosmini confessa codesta discrepanza ed osserva come nel medio Evo l'Aristotelismo veniva tirato a sè da due parti. « Di qua la dottrina d'Aristotile insegnata e proclamata altamente come un aiuto naturale e un so-

rerum confutandos. » Intendano ciò e meditino profondamente coloro, che poco si curano di S. Tommaso sotto pretesto che novelle eresie e novelli errori richiedono novelle armi e novelli presidii. L'inviato da Dio contro le moderne eresie dovea certamente saper molto a dentro in tale bisogno. Vogliamo ancora avvertire che se per S. Ignazio la stima degli Scolastici è segno di cattolicismo, non è meraviglia se il disprezzo dei medesimi fu sempre tenuto indizio di protestantesimo.

1 LUTERO *Epistolarum* 8, 18, 27.

2 « Sous prétexte de commenter Aristôte les Arabes, comme les Scholastiques ont sû se créer une philosophie pleine d'éléments indigènes et très-différente assurément de celle qui s'enseignait au Lycée. » *Op. cit.* Part. I, chap. II.

stegno del Cristianesimo; di costà essa medesima pare divenuta un' arma possente nelle mani dell' empietà, con cui questa tenta niente meno che l'intera distruzione del Cristianesimo e d'ogni altra religione e lo stabilimento del materialismo e dell' ateismo più consumato [1]. » Ma preoccupato della sua tesi che l'Averroismo discendesse naturalmente e logicamente da Aristotile, non seppe assegnar l'intima ragione di questa diversità di vedere, e convien che implicitamente condanni di cecità grossolana tutti quelli che portarono la prima delle due opinioni accennate [2]. Ma la verità è che l'Aristotile del medio Evo non dee considerarsi in sè stesso, ma nella sua duplice interpretazione; in virtù della quale vien diviso in due, diametralmente opposti tra loro quanto ai capi fondamentali della dottrina.

154. E vaglia il vero, Averroe, secondo che mostrammo più sopra, interpretò Aristotile sopra traduzioni derivate dal siriaco; S. Tommaso per contrario si valse di traduzioni eseguite sul testo greco [3]. Ciò è dimostrato da argomenti sì intrinseci come

1 Opera citata num. XXXVI.

2 Egli osserva che gli scritti di Aristotile, quali a noi pervennero, sono di difficile interpretazione e sovente di equivoco significato, attesi i guasti, che incorsero, il disordine onde furono distribuiti, l' oscurità non rara del linguaggio e della esposizione. Ciò è verissimo; Aristotile qual è a noi pervenuto, è assai alterato e più che mediocremente oscuro nelle sentenze. Ma la conseguenza da trarsene si è la malagevolezza di giudicar Aristotile per sè medesimo indipendentemente dal senso attribuitogli da'suoi commentatori. Il che conferma la nostra tesi della differenza da ravvisarsi tra l'Aristotile interpretato dagli Arabi, e l'Aristotile interpretato dagli Scolastici.

3 Anche il suo maestro Alberto magno erasi per la maggior parte delle opere di Aristotile servito di traduzioni fatte immediatamente dal testo greco, come egregiamente dimostra il Jourdain nella sua cruditissima opera: *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristôte* etc. Per rispetto alla metafisica segnatamente è decisivo quel luogo di Alberto nel 3.° tomo delle sne opere, pag. 525, dov'egli esponendo il principio del primo libro della metafisica di Aristotile che comincia: « Tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere, » dice così: « Hoc modo naturale desiderium (quo omnes homines scire desiderant) procedit ad scire se-

estrinseci, ed è messo dal Jourdain in tanta evidenza, che farebbe increscere bonamente di sè chi oggidì volesse dubitarne [1]. Guglielmo Tocco nella vita del Santo dice espressamente: *Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio quae sententiae Aristotelis contineret clarius veritatem* [2]. Ma senza ciò basta dare uno sguardo ai comenti del S. Dottore per comprendere che la traduzione, sopra cui egli lavorava, ed alcune delle varianti, di cui si valeva, provenivano direttamente dal greco. Tanta è la loro diversità dalle traduzioni arabe e l'aria greca che ne traspira.

155. Alcuni hanno dubitato se S. Tommaso conoscesse la lingua greca. Noi concederemo di leggieri ch'egli non fosse un ellenista; ma che egli non avesse niuna perizia del greco può asserirsi solamente da chi non ha mai letto le sue opere. Egli spiega del continuo etimologie greche, senza porre mai il piede in fallo. Or ciò sarebbe simigliante a miracolo in uomo al tutto digiuno di quella lingua. Ma checchè sia di tal quistione, essa non fa al nostro proposito. Imperocchè io non disputo se san Tommaso abbia sempre colto nel segno interpretando i sensi dello Stagirita, ma solamente sostengo che la filosofia, a cui venne con siffatta interpretazione, sia ben diversa dall'araba. Al che giova anzi l'ipotesi, vera o falsa che sia, dell'essersi egli discostato dalla genuina sentenza di Aristotile; perchè così la dottrina, che ne dedusse, dovrà considerarsi come più sua.

cundum actum: quod desiderium est in vere scientibus et in non vere scientibus. Hoc igitur modo est verum scire. Et hanc probationem ponit Theophrastus, qui etiam primum librum qui incipit: Omnes homines scire desiderant, metaphysicae Aristotelis traditur addidisse; ideo in arabicis translationibus primus liber non habetur. » Se le traduzioni arabe mancavano del primo libro della metafisica aristotelica, ed egli espone quel libro; è chiaro che si valeva di traduzione non fatta dall'arabo, ma derivata da sorgente greca.

1 Opera citata.

2 *Acta Sanctorum* etc. Antuerpiae 1643, mensis Martii tom. I, pag. 665.

156. Di più, l'aristotelismo scolastico si generò sotto l'influenza dell'idea cattolica, con piena soggezione ai dommi della fede cristiana, e in consonanza colla dottrina de' Padri e degli anteriori Dottori della Chiesa. L'aristotelismo averroistico per contrario fu prodotto dalla ragione abbandonata a sè stessa o al più coll'aiuto dell'idea musulmana, in un'atmosfera scientifica infetta d'ogni parte da dottrine false ed assurde, coll'odio al Cristianesimo e forse ad ogni rivelazione. Il perchè dove l'aristotelismo scolastico non fu che un depuramento della scienza pagana e un connubio della ragione coll'elemento religioso, con immenso progresso della mente nella via del vero; per contrario l'aristotelismo arabo non potè essere che un nuovo guasto della scienza e una novella manifestazione del movimento razionalistico, che iniziato dai gnostici, e ridotto a forma più sistematica dai neoplatonici, ricomparve sott'altre sembianze per opera degli Arabi, per quindi assorgere alla sua forma pura e perfetta ai tempi nostri nel trascendentalismo alemanno.

157. Ma lasciando stare la considerazione delle cause e degli aggiunti, egli basta guardare le due dottrine in loro medesime per ravvisarne la scambievole discrepanza. Qual punto fondamentale di scienza, determinativo della natura d'un sistema, può assegnarsi, in cui l'aristotelismo di S. Tommaso convenga coll averroistico? Forsechè l'idea di Dio, al quale Averroe toglie la libertà e la provvidenza? Forsechè la creazione del mondo, cui Averroe concepisce qual attuazione fatale ed eterna d'una materia improdotta? Forsechè la natura dell'uomo, l'anima sensitiva del quale è stabilita da Averroe come generata da' parenti, e tale che diventa intellettiva per l'unione con un certo ente spirituale, identico in tutti gl'individui? Basta leggere, se non fosse altro, la Somma contro i Gentili per vedere come S. Tommaso ad ogni piè sospinto è costretto a combattere Averroe, cui incontra quasi da per tutto avversario nei punti più capitali e sostanziosi della filosofia.

158. Ma per non uscire dalla materia che abbiam per le mani,

chi non vede l'opposizione grandissima che corre tra questi due commentatori di Aristotile per ciò che riguarda i primi intelligibili della mente nostra? Averroe attribuisce loro un'universalità positiva, in quanto li vuole per loro stessi astratti e divisi dai sussistenti concreti; S. Tommaso non riconosce in essi che una universalità negativa provegnente dalla semplice astrazione dell'intelletto. Averroe cerca la loro obbiettività in una sfera superiore separata dagl'individui reali; S. Tommaso la ripete dalla quiddità stessa degl'individui, che riluce all'intelletto nostro sotto il lume che da esso si riverbera. Averroe vuol questo lume come un essere distinto dai singoli uomini, in cui esso apparisce quasi sole che li rischiari, anzi che li costituisca intelligenti; S. Tommaso sostiene per contrario che esso è dote e proprietà intrinseca della ragione individuale di ciascuno, in quanto codesta ragione è creata ad immagine di Dio, e però è un lume distinto da Dio e da ogni altra sostanza, e fisicamente moltiplicato, secondo che son fisicamente moltiplicate le anime umane.

Poste dunque tali e tante differenze, agevolmente s'intende con quanta ragione S. Tommaso chiamava Averroe non peripatetico ma *peripateticae philosophiae depravator*; e s' intende ancora perchè egli e tutto l'Ordine domenicano ne combattè sempre con tanto ardore la dottrina. La quale lotta fu sì universalmente riconosciuta nel medio evo, che perfino le arti vollero eternarne la memoria; e noi veggiamo le celebri pitture di Firenze e di Pisa esprimenti S. Tommaso che coi raggi della sua sapienza atterra e conquide l'arabo commentatore, dirizzando contra di lui quelle parole de' sacri Proverbii ond'egli dà principio alla sua Somma contro i Gentili: *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium* [1].

[1] *Proverb.* VIII, 7.

ARTICOLO VI.

Dottrina di Boezio sopra gli universali.

159. Chi pon mente alle differenze, che notammo nel precedente articolo tra la sentenza di Averroe e quella di S. Tommaso intorno alla natura de'concetti universali, non dura fatica a comprendere che la teorica averroistica non ha niente che fare, anzi è in perfetta opposizione colla dottrina di Boezio sopra tal controversia. Averroe cercò l'universale fuori al tutto dei particolari esistenti; e ciò lo condusse al fingimento dell'intelletto separato, da cui fluissero in noi le rappresentanze ideali. Onde se fosse vero quel che sostiene l'opuscolo dettato dal ch. Rosmini sopra la filosofia aristotelica [1], che cioè la soluzione di un tal punto proposta da Boezio contiene in germe il nominalismo e il falso realismo con tutta la rea progenie di errori che ne risultano; converrebbe rivolgere contro l'aristotelismo, non arabo, ma scolastico tutta la sostanza di quello scritto. Imperocchè non Averroe nè gli altri filosofi Arabi, che mai non lessero Boezio; ma bensì gli Scolastici abbracciarono quella soluzione boeziana e ne dedussero illazioni atte a spiegare l'origine dell'umana conoscenza. È dunque indispensabile, per non cadere in errore sopra sì rilevante materia, intendere distintamente e senza ambagi qual fu circa un tal punto la verace dottrina di Boezio e quale la luce arrecatavi poscia da S. Tommaso.

160. Boezio nel suo Commentario sopra Porfirio giunto a quel passo, nel quale l'acuto discepolo di Plotino dice di non voler decidere *se i generi e le specie sussistano realmente, ovvero sieno ne' soli concetti della mente*; *se sieno corporei od incorporei, e se debbano considerarsi come separati o immedesimati colle cose sensibili* [2]; si fa a proporre lucidamente la quistione e a tentare se

1 *Aristotile esposto ed esaminato da* Antonio Rosmini Serbati.

2 *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, lib. I.

fia possibile di sgropparne l'astruso nodo. Egli dunque presso a poco la discorre così:

Allorchè la mente nostra procede ad alcuna conoscenza, due cose può fare: o essa percepisce e descrive a sè stessa ciò che veramente è in natura, o con vana finzione si rappresenta e crea in certa guisa ciò che obbiettivamente non è. Dunque l'una o l'altra di tali cose convien che accada, allorchè la mente concepisce il genere o la specie, che è quanto dire l'universale. Ora per amendue si affacciano all'animo astrusissime difficoltà. Imperocchè dall'una parte, se si dice che la mente con vana finzione si rappresenta quel che non è; ne seguirà che tali concetti sieno al tutto vuote immagini e senza verità di sorta: il che distruggerebbe la scienza, giacchè la scienza riguarda gli universali non gl'individui. Dall'altra parte sembra non potersi stabilire che la mente con tali concepimenti percepisca ciò che è reale in natura; mercecchè l'universale, ossia il genere e la specie, hanno unità e moltiplicità ad un tempo: il che non può avverarsi delle cose reali ed individue, le quali nel partecipare del genere o della specie non ne strappano un brandello, ma tutta in sè la contengono. Certamente quando io dico: *Pietro è uomo*, affermo passare identità tra l'universale *uomo* e l'individuo *Pietro*. L'universale adunque s'identifica con la realità concreta dell'individuo. Or la realità concreta dell'individuo è talmente una ed immedesimata coll'individualità del subbietto; che non può esser molteplice e comune ad altri. Che se per contrario così fatta realità volesse concepirsi come comune a molti; in tal caso essa, di qualunque foggia di comunanza si finga dotata, non potrebbe per certo costituire l'essere degli individui, i quali tutto ciò che hanno, lo hanno individuato

161. Nè si dica che la conoscenza dell'intelletto, la quale rappresenta l'universale, riferisce l'essere delle cose individue, ma in modo diverso da quello ond'esso è in natura. Imperciocchè se ciò fosse, quella conoscenza sarebbe falsa; non essendo altro la falsità della cognizione, se non il rappresentare gli obbietti di-

versamente da quel che sono. Questa è la sustanza della difficoltà proposta da Boezio. Ecco ora la risposta onde egli procaccia di risolverla.

Egli comincia dall'osservare non esser vero che sia falsa o vuota l'intellezione, la quale si conformi all'obbietto quanto alla realità che rappresenta, e non quanto al modo, con cui quella realità sussiste in natura: *Non enim necesse esse dicimus omnem intellectum, qui ex subiecto quidem sit, non tamen ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri* [1]. Imperocchè la falsità della conoscenza consiste nel rappresentare l'obbietto diversamente da quel che è per *composizione* della mente, non per semplice *astrazione* o analisi. Val quanto dire, è falsa la conoscenza allorchè si congiunge coll'obbietto l'affermazione di ciò che non gli compete; come se alcuno attribuisse al cavallo l'esser partecipe della ragione, dicendo: il cavallo è animal razionale; ovvero allorchè si congiunge coll'obbietto la negazione di ciò che gli compete, come se uno dicesse: il cavallo non è senziente. Ma se non per composizione della mente, ossia per giudizio, ma per semplice astrazione avvenga che l'obbietto si rappresenti altrimenti da quel che è; la conoscenza non può dirsi falsa per modo alcuno; essendo moltissime le cose che concepiamo con vera cognizione come separate da un subbietto, quantunque esse realmente e fisicamente non possano separarsene, senza che cessino issofatto di esistere. E per valerci in ciò di un esempio assai pervulgato, la linea certamente è nel corpo esteso, e ciò che ha, da esso lo ha; per modo che in niuna guisa potrebb'ella sussistere separata dal corpo. Tuttavia il matematico la concepisce così separata, senza che alcuno possa accusarlo di falsità. Lo stesso dicasi delle figure, dei numeri e cose simili. La ragione è, perchè il matematico non afferma che quella linea, quelle figure, quei numeri sussistono di fatto separati dal loro subbietto; ma solo li concepisce in quella guisa per mera astrazione della mente. E

1 Luogo citato.

questo è proprio della nostra intelligenza, il poter comporre insieme le cose disgiunte, e disgiungere le composte; a differenza del senso che l'uno nè l'altro non può fare; ma ha uopo di percepire le cose in quel modo che sono, senza farvi alcun cangiamento.

162. L'universale adunque riluce alla mente nella considerazione delle cose concrete, in quanto essa nel percepire gli obbietti prescinde dalla lor concretezza, e ne guarda la sola quiddità o natura. Sono dunque gli universali nelle cose concrete e sensibili; ma vengono intesi per astrazione dalla loro sensibilità e concretezza, guardandosi alla sola natura e proprietà di quelle. Laonde allorchè si pensano i generi e le specie, non altro si pensa se non ciò in che convengono e s'assomigliano gl'individui; e questo elemento, in cui essi sono simili, appreso e pensato dall'anima, diventa specie o genere [1]. Ecco ridotta a brevi e chiari termini la risposta di Boezio.

Chi ricorda ciò che sopra questa materia ragionammo in altro luogo [2], assai di lieve comprende queste due cose: Prima, aver Boezio in sostanza recata la vera soluzione della controversia, cioè che l'universale si forma per astrazion della mente, la quale concepisce ne' concreti individui la sola quiddità o natura prescindendo dalle note e dai caratteri singolari, onde quella quiddità o natura è allacciata nella sua sussistenza reale. In secondo luogo, aver Boezio veduto benissimo che questa maniera di percepire le cose proviene dall'indole stessa dell'intelletto, il quale

1 « Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus; intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici, et proprietas valeat comprehendi. Quocirca eum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis, in quibus sunt, eorum similitudo colligitur, ut ex singulis hominibus, inter se dissimilibus, humanitatis similitudo; quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus; itaque haec sunt quidem in singularibus. » Loco supra citato.

2 Vedi il capo secondo di questo libro.

è naturato ad apprendere la nuda e pura quiddità degli obbietti che se gli appresentano, come il senso e converso è natofatto ad apprendere il concreto individuo dell' ordin corporeo. Il perchè soggiunge che un medesimo sobbietto può essere percepito dal senso e dall' intelletto, ma in diverso modo; in quanto dal senso è percepito come singolare, dall' intelletto come universale: *Singularitati et universalitati unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est cum cogitatur, alio singulare cum sentitur in rebus his, in quibus habet esse suum.*

163. Contuttociò a me sembra che Boezio sia incorso in una qualche confusione, in quanto non abbia ravvisata, almeno in modo chiaro e lampante, la differenza che passa tra l' idea puramente astratta e l' idea che per lavoro di riflessione diventa specie o genere. In altri termini, egli non distinse, almen con bastevole precisione, tra l' universale diretto e assoluto, che è la quiddità concepita dall' animo per sola astrazione dai caratteri individuali dell' obbietto; e l' universale riflesso e relativo, che è quella medesima quiddità, non più nello stato di diretta apprensione, ma bensì sotto la riflession della mente che paragonandola con gl' individui esistenti o possibili, in cui si trova o può ritrovarsi, la concepisce come ciò in cui tutti si rassomigliano, cioè come specie o genere. Dal difetto di tal distinzione procedette in Boezio la titubanza per cui ora dice che così gli sembra sciolta al tutto la quistione: *his igitur terminatis, omnis (ut arbitror) quaestio dissoluta est;* ora dice, non garbargli pienamente una tale risposta: *Aristotelis sententiam exequuti sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est.*

164. Questa confusione altresì propagatasi in Roscelino e nella sua scuola, vi produsse il nominalismo, vuoi assoluto vuoi temperato. E di vero se si osservano le ragioni, sopra cui quell' errore si fonda; vedrassi che esse suppongono sempre l' equivoco per cui si scambia ogni sorta di concepimento universale, comechè diretto, coll' idea riflessa di genere e di specie. Si Roscelino,

il quale stabilì gli universali non essere altro che fiato di voce, come Abelardo che mitigò quel sistema dicendo che erano voci ma esprimenti un *puro concetto* dell'animo, non si movevano in sostanza se non da questo argomento, che l'universale importa comunanza e che tal comunanza non può appartenere all'essere reale e sussistente. Laonde il primo non volle riconoscerlo che ne' soli vocaboli, ammettendo la sola universalità della parola esterna, senza considerare che la parola esterna è manifestazione dell'interna; il secondo risalì fino alla parola interna, ammettendo l'universalità nel puro concetto della mente, senza considerare che il concetto esprime l'essere, come la voce esprime il concetto. Anzi come spesso interviene che un medesimo sbaglio produca opposti errori, quello stesso equivoco sembra egualmente radice del realismo esagerato di Gilberto Porretano e di Guglielmo di Champeaux, che poscia nelle mani di Amaury dovea riuscire al panteismo. Tanto l'uno, quanto l'altro nel dare realità all'elemento obbiettivo del concetto universale gli attribuirono le doti proprie della specie e del genere, cioè l'unità e la comunanza; trascorrendo nel contrario eccesso in virtù della medesima confusione dell'universale diretto coll'universale riflesso.

ARTICOLO VII.

Perfezione arrecata da S. Tommaso alla risposta di Boezio.

165. Sapientemente osserva il Rosmini tutti gli errori in questa materia degli universali essere proceduti da difetto di chiara e costante distinzione tra le due forme primitive dell'essere, la ideale e la reale [1]. Questa medesima cosa era stata già avvertita da S. Tommaso a proposito della opinione di Platone. Ecco, quanto alla sostanza, le parole del santo Dottore: « Chi considera con diligenza le ragioni di Platone, s'accorgerà l'errore di lui

1 Opuscolo citato.

non altronde essersi originato, se non dall'aver creduto che l'obbietto inteso abbia in sè stesso la medesima maniera di esistere che ha nell'intelletto. Ora questo è falso; perciocchè l'intelletto, benchè debba conformarsi all'obbietto in quanto a quello che intende, non è necessario che se gli conformi altresì quanto al modo d'intendere. Anzi il contrario dee avverarsi. Attesochè tutto ciò che è ricevuto in un subbietto, riveste la maniera di essere che è propria del subbietto in cui vien ricevuto. Laonde, essendo diversa la natura dell'intelletto e dell'obbietto inteso; convien che il modo col quale l'obbietto si trova nell'intelletto si diversifichi da quello ond'esso è in sè stesso. E così benchè l'intelletto apprenda l'estensione senza apprendere il corpo esteso, ed apprenda l'universale senz'apprendere i particolari; non segue da ciò che l'estensione debba sussistere fuori del corpo, e l'universale fuori del particolare. Imperocchè vediamo che anche il senso percepisce a cagion d'esempio in un pomo il colore senza il sapore, e nondimeno fisicamente nell'obbietto l'una qualità è congiunta coll'altra [1]. »

1 Sarà bene rapportar per intero e *ad litteram* il testo del S. Dottore: « Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis, quod ex hoc in sua positione erravit, quia credidit quod modus rei intellectae in suo esse, sit sicut modus intelligendi rem ipsam. Et ideo quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere: uno modo sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus; utrique abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum. Unde posuit et mathematica esse separata et species. Hoc autem non est necessarium. Nam intellectus, etsi intelligat res per hoc quod similis est eis, quantum ad speciem intelligibilem per quam fit in actu; non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu, quo in re intellecta. Nam omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est. Et ideo, ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit. Licet enim in re esse oporteat, quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. Unde quamvis intellectus intelligat mathematica non cointelligendo sensibilia, et universalia praeter particularia; non tamen oportet quod mathematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter par-

Questo luogo è mirabile. Esso in prima ci dà la ragione per cui errano i nominali e i reali eterodossi. Gli uni e gli altri si fondano nello stesso falso principio: *L' obbietto inteso ha la stessa maniera di essere nell'ordine reale e nell'ordine ideale.* Stabilita questa premessa, ne segue il nominalismo o il falso realismo secondo la diversa minore che si assume per formarne un sillogismo. Imperocchè se si soggiunge: *Ma l'obbietto inteso ha nell'ordin reale una maniera di essere individuata e concreta;* si dovrà inferire: *Dunque anche nell' ordine ideale dee avere il medesimo modo di essere; e però l' universale è un vano suono di voce o un vuoto concetto.* Per contrario se per minore si toglie quest' altra proposizione: *Ma l' obbietto inteso ha nell' ordine ideale una maniera di essere universale;* s' inferirà l' opposta conseguenza dicendo: *Dunque anche nell' ordin reale, ha la medesima esistenza; e però o bisogna ammettere il panteismo* (dottrina di Amaury), *o le specie separate sussistenti in loro stesse* (dottrina di Platone), *o almeno bisogna andare a leggere l' universale nell' intelletto divino* (dottrina degli ontologi). La via per cansare l' uno e l'altro inconveniente sta appunto in questo: che altro è il modo di essere nella idea, altro il modo di essere nella sussistenza reale: *alius est modus intelligendi, quo intellectus intelligit, et alius modus essendi quo res existit.* Il modo di essere nell' ordine reale è concreto; il modo di essere nell' ordine ideale è astratto. A cagion d' esempio si prenda per obbietto inteso un cerchio. Questa figura nell' ordine reale si trova sempre in una determinata materia, val quanto dire nel ferro, nell' oro, nel legno ecc.; nel concetto del matematico prescinde da tali subbietti e si contempla per sè medesima. Del pari, la natura di uomo nell' ordin reale si trova immedesimata coi singoli individui, Pietro, Giovanni, Paolo e va discorrendo; nell' idea del me-

ticularia. Nam videmus quod etiam visus percipit colorem sine sapore, cum tamen in sensibilibus sapor et color simul inveniantur. » *In primum Metaphysic.* lectione X.

tafisico fa astrazione da tutto ciò e si ristringe ai soli caratteri costitutivi dell'essenza in quanto tale, cioè animalità e razionalità.

166. Nè alcuno può inferire da ciò che dunque il concetto della mente è falso. Imperocchè allora sarebbe falso, quando la mente affermasse dell'obbietto l'astrazione, con la quale lo contempla, dicendo a cagion d'esempio che la figura circolare esiste separata dalla materia, e la natnra di uomo fuori d'ogni individuo. Ma se non afferma ciò, ma soltanto considera quella figura non considerando il subbietto, e considera quella natura prescindendo dalle sue individuazioni; non ci è ombra di errore. Altrimenti dovremmo dire che il tacere sia mentire, e l'astenersi dal fare una cosa sia farne una contraria. Acconciamente il medesimo Dottor S. Tommaso: « L'astrarre si avvera in doppia maniera: L'una è per modo di composizione e di divisione *(cioè di giudizii)*, come quando concepiamo che una cosa non è in un'altra ed è separata da essa; l'altra è per modo di semplice apprensione, come quando concepiamo una cosa, niente pensando di un'altra. L'astrarre dunque coll'intelletto quelle cose che non sono di per sè astratte realmente, se si fa nel primo modo di astrazione, inchiude falsità; ma esso da ogni falsità va esente, se si fa soltanto nel secondo modo. Il che apparisce manifesto negli obbietti sensibili. Imperocchè se intendiamo o affermiamo che il colore non è nel corpo colorato, e che esiste separato da esso; la nostra opinione sarà falsa e falso il nostro discorso. Ma se soltanto consideriamo il colore e le sue proprietà senza pensare al pomo colorato, e ciò che consideriamo colla mente esprimiamo colla voce, sarà senza errore la nostra considerazione e il nostro discorso: stantechè il pomo non entra a far parte della ragione intrinseca del colore; e però niente vieta che s'intenda il colore, senza intendere il pomo. Similmente dico che ciò che appartiene alla ragione specifica di una qualunque cosa sensibile, verbigrazia della pietra, dell'uomo, del cavallo ecc. può considerarsi senza i principii individuanti, che non sono costitutivi di essa ragione

specifica. E questo importa l'astrarre l'universale dal particolare [1]. »

167. Ma dirassi: onde accade che l'intelletto possa concepire l'obbietto con siffatta universalità ed astrazione? Rispondiamo, ciò provenire dalla natura di esso intelletto, di cui è proprio percepire la quiddità, il *quod quid est*, della cosa, come S. Tommaso insegna in cento luoghi, senza badare alle sue note individuanti che nelle cose sensibili non provengono dall'essenza in quanto tale, ma sono proprii della sua realizzazione concreta. Imperocchè la quiddità, benchè fisicamente non possa sussistere senza una determinata individuazione; nondimeno di per sè e necessariamente non è connessa con tale o tale individuazione. Se fosse; non potrebbe mai andarne disgiunta, e però un solo individuo esisterebbe e potrebbe esistere in ciascuna specie di cose; il che negli esseri sensibili, come ognun vede, è falsissimo. *Natura in singularibus habet multiplex esse, secundum diversitatem singularium; et tamen ipsi naturae secundum propriam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debet. Falsum enim est dicere quod natura hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari. Si enim esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare* [2].

168. Fin qui S. Tommaso nulla aggiunge sopra la dottrina di Boezio, se non fosse una maggior lucidezza di esposizione, e una più distinta precisione di concetti. Ma quello che propriamente valse a cessare ogni equivoco, fu l'aver avvertito che l'universale fin qui considerato per semplice astrazione della mente non è l'universale che si denomina specie e genere. Laonde S. Tommaso non lo chiama mai *specie* o *genere*, ma *ragione specifica* o *ragione generica*. Il che vuolsi osservar sottilmente; giacchè con tale denominazione si esprime il solo elemento obbiettivo astrattamente considerato che non ancora è *specie* o *genere*, ma ne è il

1 *Summa Theol.* p. 1, q. 85, art. 1 ad 1.

2 S. Tommaso *De ente et essentia* c. 4.

fondamento. Ad ottener poi l'idea che si denomina formalmente *specie* o *genere*, è necessaria la riflession della mente che tornando sopra il previo astratto concepimento, paragoni quella natura, dianzi assolutamente contemplata, cogl'individui in cui si avvera o può avverarsi, e così la consideri come riferibile ai medesimi. In virtù di sì fatta relazione, generata per atto riflesso, la quiddità ideata riveste unità e comunanza: unità, in quanto distintamente non dice che una sola cosa, cioè la quiddità astratta; comunanza, in quanto questa medesima quiddità si guarda come capace di verificarsi negl'individui esistenti o possibili, che confusamente si pensano. Questo è l'universale, che noi chiamammo riflesso o relativo, per differenziarlo dal primo che dicemmo diretto od assoluto. Esso, come è cospicuo, essendo obbietto di riflessione e costituito da un elemento che l'intelletto vi aggiunge, cioè dal paragone cogl'individui; non esiste fuor della mente, ma sol nella mente [1].

169. E però i generi e le specie, formalmente presi, non sono che concetti dell'animo, aventi il loro fondamento nel previo concetto astratto e diretto; siccome il previo concetto astratto e diretto ha fondamento nell'essere stesso reale delle cose, in cui la quiddità esiste individuata, ma non individuata in virtù di qualche sua nota caratteristica e però non astraibile dalla medesima. Onde avviene che l'intelletto, naturalmente dotato di virtù astrattiva, nell'apprendere l'anzidetta quiddità secondo i soli caratteri essenziali, per ciò stesso prescinde dalla individuazione di quella. Così concepisce l'universale diretto. Nel che si vede che codesto universale diretto, considerato in quanto al termine,

1 « Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines, et ex hoc, quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei. » S. Tommaso *De ente et essentia* c. 4.

cioè alla natura che si concepisce e che si esprime per mezzo della definizione, è veramente negli obbietti sensibili, benchè la astrazione, sotto la quale si concepisce, proceda dall'intelletto. Onde potrebbe dirsi che l'universale diretto è negli obbietti reali, in quanto essi sono termini non del senso ma dell'intelletto, il quale li apprende sciogliendoli idealmente dalla loro individuazione concreta: *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.* Sicchè la quiddità o natura, la quale, come dicemmo, è capace di esistenza reale ed ideale, può riguardarsi o in quanto ha positivamente esistenza reale, e sotto tale aspetto è individuata; o in quanto ha positivamente esistenza ideale, e sotto tale aspetto è l'universale riflesso, il quale è concepito per opera di riflessione e costituisce la specie o il genere. Mediana fra queste due considerazioni è una terza, per la quale la natura si contempla dall'intelletto sotto aspetto assoluto, cioè in quanto è tale natura prescindendo dalla sua esistenza reale o ideale; ed allora si ha l'universale diretto, il quale dall'una parte risulta dall'obbietto stesso che si presenta, dall'altra dipende dall'astrazione della mente che in esso prescinde dai caratteri individuali. Laonde, a rimuovere ogni equivoco, quando si chiede se cosiffatto universale diretto abbia esistenza reale, bisogna rispondere distinguendo: ha esistenza reale quanto alla cosa che si contempla, non quanto al modo di contemplarla, il quale procede dall'intelletto: *Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus: sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu* [1]. In tal modo viene ad evitarsi l'errore dei nominali, perchè l'universale diretto non si pone nè come un puro nome nè come un puro concetto, ma come una realità obbiettiva; e viene ad evitarsi altresì l'errore del realismo eterodosso, perchè sì fatto universale si pone come rea-

1 S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 85, a. 2 ad 2.

lità obbiettiva, quanto alla cosa che si concepisce, non quanto all'universalità sotto la quale si concepisce.

ARTICOLO VIII.

Obbiezioni del Rosmini contra Boezio.

170. Le difficoltà che il Rosmini propone contro la dottrina di Boezio intorno agli universali possono ridursi alle quattro seguenti: I. Boezio non ispiega come ciò che è singolare ne' reali, è poi universale nella mente. II. Se l'universale è tutto in un singolare, non resta più nulla di lui da darsi ad un altro singolare. III. Boezio trasforma bene spesso, senza dirne il perchè, la natura appresa astrattamente in similitudine degl'individui. Or la similitudine non apprendesi senza un'unità già concepita dall'intelletto, alla quale i simili si riferiscano. IV. Codesto realismo afferma che gli universali sono nei particolari, ma s'intendono fuori di essi. Ora il mistero sta appunto qui: come essendo gli universali nei particolari, s'intendano poi fuori di essi, dove non sono [1].

Di queste quattro difficoltà, a vero dire, tre sono tali, da cui il realismo aristotelico, anche come fu esposto da Boezio, può ottimamente difendersi. Una sola ha qualche forza contro di Boezio, ma si dilegua per l'esplicazione aggiuntavi dall'Aquinate. Diciamo partitamente di ciascuna.

171. I. *Come quello, che è singolare ne' reali, è poi universale nella mente?*

Risposta. Questa interrogazione non ha veramente alcun valore contra Boezio. Imperocchè Boezio avea abbastanza chiarita la mente sua dicendo che ciò accade *per astrazione* [2]; in virtù della quale l'intelletto nel contemplare l'obbietto, lascia indietro

1 Vedi l'opuscolo citato n. X e XI colle sottoposte note.

2 Luogo citato.

le condizioni e i caratteri individuali, e considera la sola natura in quanto è tale o tal quiddità: *Naturam solam puramque, ut in seipsa forma est, contuetur*. E l'avea confermato coll'esempio del matematico, il quale considera la linea prescindendo dal corpo, benchè essa linea nella sua attuazione non esiste nè può esistere fuori del corpo. Inoltre Boezio avea accennato anche la cagione onde procede in noi questo modo di concezione astratta, la quale è l'indole stessa dell'intelletto nostro, il cui obbietto proprio è l'universale, come obbietto dei sensi è il concreto individuale. Di che avviene che un medesimo essere corporeo presente al senso e all'intelletto, sia percepito concretamente dall'uno, astrattamente dall'altro: *universale cum cogitatur, singulare cum sentitur;* siccome appunto una medesima rosa, a cagione di esempio, è percepita in quanto all'odore per via dell'olfatto, in quanto al colore per via della vista. Nè si dica che il colore è veramente nell'obbietto e però può percepirsi; laddove l'universale manca del tutto, per essere individuato e concreto tutto ciò che appartiene al sussistente reale. Imperocchè, come più sopra spiegammo, l'universale diretto non è altro che la quiddità appresa senza l'individuazione. Ora la quiddità è di fatto nell'obbietto, nè per venir idealmente separata dalla sua individuazione richiede altro, se non la virtù astrattiva della potenza che dee apprenderla, e tal virtù non può ragionevolmente negarsi all'intelletto.

172. II. *Se l'universale si trova tutto in un particolare, niente di lui resta per un altro particolare.*

Risp. Non dee concepirsi l'universale quasi un sacco di farina; il quale se tutto vuotasi in un recipiente, non ritiene più nulla da versare in un altro. L'universale non si forma per dilatamento di qualche estensione elastica, la quale per quanto si amplifichi, riman sempre concreta, e però si esaurisce e si misura. Ma formasi, come è detto più sopra, per astrazione intellettiva dai caratteri individuali dell'obbietto sensibile; sicchè la mente ne miri la semplice quiddità, niente curando la concretezza e sin-

golarità della sua sussistenza reale: *Animus, cui potestas est disiuncta componere et composita dissolvere, quae a sensibus confusa et corporibus coniuncta traduntur, ita distinguit; ut incorpoream naturam per se ac sine corporibus, in quibus est concreta, et speculetur et videat* 1. Or la natura, così considerata, non inchiude altro, se non i semplici costitutivi essenziali, che si esprimono mediante la definizione; e, come abbiamo detto molte volte, non dice relazione nè ad un solo nè a molti individui, ma prescinde affatto da tal riguardo, senza affermarlo e senza negarlo. E da questa sua indifferenza, che ha nell'astrazione della mente, nasce appunto in lei la capacità di poter essere attribuita a qualsivoglia individuo: sicchè quando poscia in virtù di un giudizio si attribuisce a qualcuno; si attribuisce talmente, che può al tempo stesso attribuirsi ad innumerevoli altri. Imperocchè sì fatta attribuzione particolare non può cambiare l'intrinseco carattere che ella inchiude in quanto essenza; ed essa, in quanto essenza, non dice nè questa nè quella individuazione.

Così, per illustrare la cosa con un esempio, quando io concepisco *uomo* con idea universale diretta, io non concepisco altro nè miro se non il carattere di *animal ragionevole*, che costituisce appunto la natura dell'uomo. La natura di uomo, così concepita, è di per sè indifferente a trovarsi in *Pietro*, in *Paolo*, in *Giovanni* ed altri infiniti. Essa non richiede di trovarsi in alcuno di tali individui, e neppure ricusa di trovarvisi. Se dunque io poscia paragonandola con *Pietro*, l'attribuisco a *Pietro*, dicendo *Pietro* è *animal ragionevole*, ossia è *uomo*; non per questo vengo ad immutare nulla dell'intrinseca ragione di quel concetto astratto, e però non gli tolgo la capacità, che esso avea in virtù della sua indeterminazione d'essere attribuito ad altri individui. Conciossiachè esprimendo esso di per sè non altro che la semplice essenza, tutto si trova in *Pietro*, giacchè a *Pietro* niente manca di ciò che appartiene ai costitutivi essenziali di *uomo*, e tutto altresì

1 BOEZIO luogo sopraccitato.

può ritrovarsi in *Paolo*, giacchè di per sè prescinde dall'uno e dall'altro, e rappresenta ciò che si avvera di qualunque umano individuo. Per fermo la natura, considerata in quanto natura, non è propria di questo o di quello; e se si applica a uno, non perde per questo l'attitudine di applicarsi ad un altro. E questa appunto è la differenza, che S. Tommaso osserva tra il *tutto integrale* formato per addizione di parti, e il *tutto universale* formato per astrazione della mente: che laddove il primo non può trovarsi secondo tutta la sua essenza e virtù nelle singole parti; il contrario si avvera dell'altro, il quale, secondo tutto sè e secondo tutta la virtù sua, si trova in ciascuno individuo. *Totum universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur, sed aliquo modo licet improprio de omnibus simul; ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus* [1].

173. III. Di qui si comprende come il mistero, che obbiettavasi nella quarta difficoltà non ha luogo, siccome quello che fondavasi sopra l'equivoco d'una parola. Boezio avea detto: *Sunt igitur huiusmodi res* (gli universali) *in corporalibus atque in sensibilibus rebus; intelliguntur autem* PRAETER SENSIBILIA, *ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi*. Il Rosmini ripiglia: « Ma il mistero appunto sta qui: come, essendo gli universali nei corporali e sensibili, s'intendono poi *fuori* di essi, dove non sono. » Nel che si vede che la difficoltà è nata dalla parola *praeter*, tradotta per *fuori* e intesa per *altro luogo* o *altro subbietto*. Però si chiede: *come possono intendersi dove non sono?* Ma, come chiaramente apparisce dal passo di Boezio, quel *praeter* significa *astrazion fatta;* e se vuol tradursi per *fuori*, si faccia pure; ma mutando la parola non si guasti il senso della proposizio-

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 77, art. 1.

ne. Nella presente materia *fuori dei concreti sensibili* vale altrettanto che *prescindendo dai concreti sensibili*. Imperocchè l'universale, a parlar propriamente, non s'intende nè *fuori* nè *dentro* dei particolari; ma s'intende per sè stesso, cioè sotto aspetto assoluto, dirizzando il guardo della mente ai soli caratteri intrinseci dell'essenza in quanto tale: *solam puramque naturam, ut in seipsa forma est, contuetur.*

Alcuni lasciandosi trasportare dalla fantasia immaginano la cognizione come una linea che terminandosi coll'una estremità nell'intelletto chiede d'essere terminata coll'altra in qualche punto d'un subbietto presente. La cosa è d'altra guisa che non il giuoco dell'immaginazione vorrebbe. L'intellezione esige un obbietto, giacchè non s'intende il nulla; ma non è necessario che l'obbietto inteso si riferisca sempre dall'intelletto a qualche sussistenza reale, che in certa guisa lo contenga. Se così fosse, ogni conoscenza sarebbe concreta e relativa, e sarebbe impossibile l'aver concepimenti assoluti ed astratti. Or l'universale diretto consiste appunto in un concepimento assoluto della quiddità, che si contempla per sè stessa astraendo da ogni sua realizzazione, sia fisica sia ideale. L'esser essa termine dell'intelletto non significa altro, che essere intesa e nulla più; il chiedere dove s'intenda è un'interrogazione fuor di proposito, perchè il dove non ha che fare con un concetto in cui si prescinde da ogni luogo, da ogni subbietto, da ogni esistenza, e sol si considera una essenza in quanto ai suoi intrinseci e costitutivi caratteri.

174. L'unico senso ragionevole, sotto cui potrebbe muoversi quistione del *dove*, sarebbe intendendo per *dove* il mezzo ideale; in virtù di cui l'obbietto si percepisce. Allora la risposta sarebbe che la mente percepisce l'obbietto nel proprio *verbo*, ossia nella similitudine intellettuale che essa ne forma dentro di sè medesima, e che è quasi la parola interna, colla quale lo descrive e lo parla a sè stessa. In quella guisa che può ottimamente dirsi che noi contempliamo nello specchio un dato obbietto, quantunque la nostra attenzione sia in quella vista raccolta tutta non sopra

lo specchio ma sopra l'oggetto quivi riflettuto [1]. E così S. Tommaso non dubitò di dire che l' obbietto, da noi inteso, *in verbo prolato manifestatur intelligenti* [2]. Insomma l' intelletto è determinato dalla propria natura ad apprendere l'obbietto *modo suo*, e però a ravvisare ne'fantasmi sensibili non gl' individui, ma la loro quiddità astrattamente. Prodotto dell' azione intellettiva è il verbo della mente, vera somiglianza ideale dell' obbietto in quanto all' essenza, non in quanto ai suoi particolari caratteri. Questa somiglianza, che costituisce il termine intrinseco dell'atto intellettivo, è ciò per cui ed in cui l' intelletto intende l' obbietto. L' obbietto poi che per esso e in esso intendesi dall' intelletto, si è l' essenza; la quale è concepita da sè, sotto aspetto assoluto, e quindi non ha bisogno di un *dove*, come non ha bisogno di un *quando*, perchè astrae dal tempo e dal luogo. Può dirsi solamente che noi la intendiamo nel *verbo*, che proferiamo idealmente, in quanto esso verbo è immagine ideale dell' obbietto, e però serve a renderlo presente e manifestarlo alla mente nostra.

175. IV. L' unica difficoltà che ha qualche peso contra Boezio, si è la proposta in terzo luogo; perchè davvero nel discorso di Boezio si scorge una certa fluttuazione, in quanto sembra che egli ora ammetta concepirsi da noi l' universale per semplice astrazione, ed ora concepirsi per similitudine ravvisata tra gli individui. Ma ciò, come avvertimmo, provenne in lui dal non aver fatta bastevole distinzione tra l' universale diretto e l' universale riflesso, distinzione che fu poscia da S. Tommaso recata a pienissima luce. Il Rosmini dice benissimo non potersi più singolari concepir come simili tra di loro, se non si abbia già nella mente un' unità, con cui essi si paragonino [3]. Ma quest' unità mentale, ossia quest' obbietto inteso, è appunto l' universale diretto, il quale, come spiegammo, non è raccolto dalla considerazione di somiglianza scorta negl' individui, ma bensì è concepito

1 Vedi il capo I, articolo XII, là dove ragionammo del verbo mentale.
2 *Summa Theol.* 1 p. q. 34, a. 1 ad 3.
3 Opuscolo citato n. XI.

per semplice astrazione fatta sopra un solo individuo, di cui con considerazione assoluta si contempla la nuda e semplice quiddità, lasciando indietro i caratteri individuali che la determinano in quel peculiare subbietto. Codesto concepimento, così astratto della cosa, è il primo in che esce la mente nostra, e non ha bisogno d'alcun altro concepimento anteriore. Che se poi la mente, dopo d'aver concepito in tal modo un'essenza, procede a confrontare con essa i diversi individui, che ne partecipano o possono parteciparne; allora ella viene a ravvisare in questi la ragione di somiglianza, e a concepire quella quiddità come specie o genere. Ma un tal atto appartiene alla conoscenza riflessa, e però è atto secondario, che malamente si confonderebbe col primitivo.

CAPO V.

L'ORIGINE DELLE IDEE

Non ha quistione in tutta la filosofia nè più importante, nè più astrusa di questa; intorno alla quale tanti venner dettati e dagli antichi e dai moderni volumi interi, pieni di sottilissime argomentazioni e ricerche. Essa s'avvolge in tante difficoltà, che la sua soluzione, per adoperare di sforzi a chiarirla, ritien sempre qualche cosa di misterioso ed oscuro, e parrebbe quasi non esser dato all'uomo di potere quaggiù mai spiegarla pienamente e comprenderla. Prova evidente, se non fosse altro, il perpetuo litigio, onde i più sottili ingegni e sublimi si sono mai sempre divisi tra loro e si dividono ancora nel tentare di venirne a capo. Nondimeno essa non è del tutto impossibile a decidersi; nè è tale che possa trascurarsi dal filosofo, siccome quella che si lega e connette con le parti più vitali della filosofia. Ora io sono intimamente convinto che niuno in tal controversia abbia meglio colto nel segno, di quello che facesse il gran Dottore d'Aquino, e però m'induco a seguirne fedelmente le orme.

ARTICOLO I.

Teorica di S. Tommaso.

176. L'astrusità, dianzi notata intorno alla origine delle nostre idee, persuade agevolmente ad ognuno essere sommamente necessario che nel risolvere il difficile groppo si vada bene a rilento e con estrema diligenza; sicchè si stabilisca una teorica, la quale riassumendo i fatti peculiari della conoscenza nel principio fondamentale, da cui essi rampollano, stia in perfetta armonia con le leggi essenziali del nostro spirito. Sopra tutto vuolsi aver l'oc-

chio a tre cautele, atte a schivare altrettanti inconvenienti. L'una è che per ispiegare il mistero non si ricorra all'assurdo; vogliamo dire che per dare ragione di ciò, che in tale ricerca sembra oscuro ed avvolto, non si vada ad ipotesi, che sieno in aperta contraddizione con alcun vero indubitato ed inconcusso. In questo scoglio urtano i panteisti e gli ontologi almeno esagerati; i quali non pure ti riducono al niente i sensi e la coscienza, ma riescono presto o tardi a confondere insieme l'essere creato coll'increato. La seconda cautela è che per amore di sistema non si spezzi l'uomo; vogliamo dire che per volere troppa semplicità di teorica, non si neghi l'una o l'altra parte propria della nostra natura composta. Contro questa regola peccano i sensisti; i quali volendo tutto derivare da un solo principio, riducono l'intera conoscenza a sensazione; illusi forse dal guardare un lato solo del fenomeno, cioè la dipendenza del nostro svolgimento ideale dai sensi, senza badare all'altro lato di esso, cioè ai caratteri spirituali, di cui le idee sono evidentemente fregiate. Peccano inoltre gl' idealisti, i quali per la stessa utopia dell'unità riducono tutto a idee, guardando forse alla sola spiritualità della intellezione umana, senza volgere il guardo all'altro lato della sua connessione coi sensi. Da ultimo la terza cautela si è che si ragioni, e non s'immagini a talento; il che vale a dire che il discorso deduttivo della teorica risponda all'esperienza e proceda da principii certi; non già si finga ad arbitrio una ipotesi, la quale tiri poscia a sè cogli argani, come suol dirsi, i fatti, per ispiegarli come che sia. Contro questo precetto inciampano tutti coloro, che, non volendo essere nè ontologi nè sensisti, e pure amando di recare alcuna novità, ti fingono visioni di non so qual luce mediana tra Dio e noi, che neppure essi non sanno dirti che cosa sia, tranne che si accostano ora all'uno ora all'altro dei due lati estremi, dell'ontologismo cioè e del sensismo, a seconda dei colpi che vogliono schermire.

177. Di questi vizii è immune del tutto la teorica di S. Tommaso, la quale benchè sia stata da me accennata nel primo vo-

lume di quest' opera [1]; nondimeno qui vuol essere nuovamente esposta. Il S. Dottore nella sua Somma Teologica rigetta da prima, tra gli altri falsi sistemi, la teorica delle idee innate [2], e della visione immediata negli archetipi divini [3]; l' una, per essere conoscenza propria degli Angeli: *Intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles, secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species* [4]; l' altra per essere conoscenza propria de' beati: *Hoc modo* (come in oggetto veduto) *anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident.* Quindi passa a stabilire che la cognizione umana trae origine dai sensi, in quanto le prime idee si acquistano per astrazione esercitata sopra i fantasmi sensibili; ed ecco come spiega questa sentenza.

« L' obbietto della cognizione, egli dice, debb' essere proporzionato alla virtù conoscitiva. Ora ci ha un triplice grado di virtù conoscitiva. Imperocchè una virtù conoscitiva è atto di organo corporeo, e questa è il senso. Onde l' oggetto di qualsivoglia

1 Capo IV, articolo X.

2 « Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas; sed est in principio in potentia ad huiusmodi species OMNES. » *Summa Theol.* 1 p. q. 84, a. 3.

3 « Cum quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo cognoscitur dupliciter. Uno modo sicut in obiecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant: et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis: sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio, sicut si dicamus quod in sole videntur ea, quae videntur per solem: et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. » *Summa Theol.* 1 p. q. 84, art. V.

4 *Summa Theol.* 1 p. q. 84, art. 3 ad 1.

potenza sensitiva è la forma, ossia l'entità di una cosa, in quanto esiste nella materia corporale. E, perchè siffatta materia è principio d'individuazione; però ne segue che ogni potenza sensitiva è abile a conoscere i soli particolari individui. Un'altra virtù conoscitiva ci ha, la quale non è atto di organo corporeo, nè in nessun modo è unita alla materia corporale; e tale è l'intelletto angelico. Onde l'oggetto di questa virtù conoscitiva è la forma esistente fuori della materia. Imperocchè quantunque gli Angeli conoscano anche le cose materiali, tuttavia non le veggono se non negli esseri immateriali, il che vale a dire nella conoscenza che hanno o di loro stessi o di Dio. Ma l'intelletto umano si trova come in uno stato di mezzo: perciocchè dall'una parte non è atto di verun organo, e tuttavia dall'altra è virtù di un'anima che è forma del corpo. E perciò è proprio di lui il conoscere la forma, ossia l'entità delle cose, esistente individualmente nella materia corporale, non però in quanto esiste in sì fatta materia. Ora il conoscere ciò, che è nella materia corporale, ma non in quanto sussiste in sì fatta materia, è appunto astrarre la forma dalla materia individuale rappresentata da'fantasmi. Egli è dunque da dire che l'intelletto nostro intende le cose materiali per astrazione che esercita sopra i fantasmi, e che dalle cose materiali, così considerate, si solleva a una qualche cognizione delle cose immateriali; siccome e converso gli Angeli in virtù delle cose immateriali conoscono le materiali. Platone poi ponendo mente solo all'immaterialità dell'intelletto umano e non già all'esser esso unito in certa guisa al corpo, collocò l'obbietto dell'intelletto nelle idee separate; e volle che noi intendessimo non già astraendo, ma piuttosto partecipando degli astratti [1]. »

[1] *Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis, est cognoscitiva particularium. Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis neque est aliquo modo corporali*

178. Per ispiegar poi come avviene in noi siffatta conoscenza, il santo Dottore riconosce nell' anima nostra una forza attiva, capace di operare sopra i fantasmi e di astrarne le specie intelligibili, determinatrici dell' atto intellettuale. Imperocchè i fantasmi non rappresentano che i soli individui corporei, dipendentemente da organi materiali; e però di per sè sono inabili ad esercitare alcuna azione nella facoltà intellettiva. Onde è mestieri che essi sieno resi intelligibili per influenza di una virtù, che risieda nella stessa parte intellettuale dell' anima, e che rimuova da loro, tostochè essi si presentano all' intelletto, ciò che ne impedisce la intelligibilità, il che vale a dire i caratteri individuali provegnenti dalla materia, sicchè l' intelletto colga dal sensibile concreto la sola quiddità universale ed astratta. Codesta virtù astrattiva, e rivelatrice così dei primi intelligibili, è segnata da S. Tommaso col nome d' intelletto agente, a differenza della mera virtù percettiva, che egli chiama intelletto possibile [1].

materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum, est forma sine materia subsistens. Etsi enim Angeli materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus eo intuentur, vel in se ipsis vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia, abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus: sicut contra, Angeli per immaterialia, materialia cognoscunt. Plato vero attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus, ideas separatas: et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando. Summa Theol. 1 p. q. 85, a. 1.

1 « Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materiali-

179. La stessa dottrina è da lui proposta in molti altri luoghi e segnatamente nelle Quistioni disputate, là dove chiede se la mente umana dipenda nel suo svolgimento ideale dai sensi: *Utrum mens humana cognitionem a sensibus accipiat* [1]. Quivi confuta da prima tutte le altre sentenze, che fino ai suoi tempi erano corse intorno all'origine delle idee. Platone pensò che esse in noi dimanassero dalle forme separate, in cui riconosceva il principio d'ogni generazione nell'ordine come reale così ideale. Ma ciò non può ammettersi, perchè le forme delle cose sensibili non possono sussistere fuori dei loro concreti, e senza la materia, considerata almeno in universale, non può concepirsi l'essere delle sostanze corporee. Altri ricorsero alle intelligenze separate, e così Avicenna opinò che per l'influenza d'una di loro, cui egli chiamava intelligenza attiva, venissero impresse nel nostro spirito le intelligibili forme. Ma questa opinione è irragionevole; perchè rompe il naturale legame tra i sensi e l'intelligenza, che ci vien persuaso dalla stessa esperienza; ed oltre a ciò rimuove le cause prossime dall'ordine dell'universo. Altri si avvisarono che noi possedessimo fin da principio la notizia di tutte le cose; la quale si ottenebrasse per l'unione dell'anima nostra col corpo; e quinci ripetevano la necessità dello studio e del concorso de' sensi per destare nello spirito umano quella scienza obliterata e semispenta. Ma questa dottrina distrugge l'unione sostanziale e naturale dell'anima col corpo, non potendo essere secondo natura e ordinata ad unità di sostanza quell'unione, che torna in danno delle parti, e massimamente della più nobile, qual è certamente l'anima nell'umano composto. Altri in fine stabilirono che l'anima fosse ella stessa cagione della propria scienza, in quanto all'occasione de' sensibili, generasse in sè medesima la loro similitudine conoscitiva, senza che quelli vi concorressero colla loro influenza. Ma anche questa opinione non è

bus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem. » *Summa Theol.* 1 p. q. 79, a. 3.

1 Quaestio *De mente* art. VI.

del tutto ragionevole; perchè ogni causa non operando se non in quanto è in atto, se l'anima fosse la sola causa delle idee, ella dovrebbe già precontenerle attualmente; e così l'anzidetta sentenza ricadrebbe in quella, che vuole tutta la nostra cognizione innata.

Il perchè è da prescegliere la sentenza del Filosofo, il quale stabilisce che la scienza della mente nostra procede in parte dall'interno e in parte dall'esterno, con dipendenza non solo dalle cose sensibili ma ancora dalle soprassensibili. Imperocchè la mente nostra si trova a fronte delle cose sensibili in un doppio rispetto: come atto cioè e come potenza. Come atto, in quanto le cose sensibili sono intelligibili in sola potenza; laddove la mente nostra è intellettiva in atto; e sotto questa considerazione convien riconoscere in essa mente una virtù intellettuale, ossia un intelletto agente, che riduca all'atto la potenza di esse cose sensibili. Si trova poi a fronte delle medesime come potenza; in quanto le forme determinate nelle cose sensibili sono in atto, laddove nella mente sono in potenza; e secondo questa considerazione convien riconoscere in essa mente una capacità intellettiva, ossia un intelletto possibile, a cui appartenga ricevere le forme astratte dai sensibili e rese intelligibili in atto pel lume dell'intelletto agente: il qual lume nell'anima ragionevole procede primamente da Dio. In tal modo è vero che la mente nostra prende la scienza dalle cose sensibili; ed è vero altresì che essa forma in sè le idee per virtù propria, in quanto pel lume dell'intelletto agente rende a sè intelligibili in atto le forme astratte dalle cose sensibili. E così può dirsi che nel lume dell'intelletto agente ci è in certa guisa originalmente innata tutta la scienza, mediante i concetti universali, che subitamente da noi si apprendono mercè del lume di esso intelletto, e pei quali, come per universali principii, giudichiamo delle altre cose, di già conosciute in qualche modo per essi [1].

[1] *Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in*

Di che si vede che per S. Tommaso la conoscenza comincia in noi non da idee innate nè da visioni ideali, ma bensì dalla percezione de' sensibili i quali vengano fatti intelligibili per l'azione astrattiva d' una virtù, di cui l'intelletto nostro è dotato.

ARTICOLO II.

Si risponde a una precipua difficoltà intorno all' esposta teorica.

180. La conclusione dell'articolo precedente si fu che l'origine delle idee spiegasi da S. Tommaso mediante una virtù astrattiva ammessa da lui nella parte intellettuale dell'anima nostra; la quale, operando sopra i fantasmi, faccia rilucere alla mente le quiddità intelligibili delle cose. Prima di provare la convenienza di questa teorica colla natura dell'uomo e coi dettati dell'esperienza, ci conviene rispondere a un'obbiezione capitale in siffatta materia. Taluno potrebbe dirci: spiegar l'origine delle idee vale altrettanto che spiegar la formazione de' concetti universali. Ora i concetti universali non possono formarsi per opera dell'astrazione. Conciossiachè l'astrazione, per formare tali concetti, dovrebbe separare in una previa idea la nota comune dalle note particolari. Dunque dovrebb' ella supporre un'altra idea, di cui resterebbe poi a cercare l'origine; e di più dovrebbe supporre nella medesima già esistente la nota comune, val quanto dire dovrebbe supporre già bella e formata l'idea generale.

181. Rispondiamo: Codesta difficoltà si appoggia a due ragioni: l'una, che l'astrazione presuppone una previa idea; l'altra,

quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas, sicut per universalia principia, iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis. Qq. Disp. *Quaestio* De mente a. VI.

che presuppone la nota comune. Ora di queste due ragioni la prima è falsa; la seconda è equivoca. È falsa la prima, perchè all'astrazione, di cui qui si tratta, non è necessario che vada innanzi un'idea, ma basta che vada innanzi la semplice sensazione o meglio il semplice fantasma. È equivoca la seconda, perchè la preesistenza della *nota comune* può intendersi o quanto alla semplice *nota*, che si appella comune; o quanto all'*intenzione* ancora *di comunanza*. Se s'intende nel primo modo, è vero che l'astrazione suppone la *nota*, che per opera sua dee divenire comune, e tal nota è supposta veramente nell'obbietto offerto dalla cognizione sensitiva, la quale, come dicemmo, precede all'atto astrattivo. Se poi s'intende nel secondo modo, è falso che l'astrazione dee supporre la *nota comune*, cioè la nota già fregiata della universalità e comunanza; essendo appunto questa universalità e comunanza ciò che vien largito alla *nota* da essa astrazione 1.

1 Questa distinzione è tolta a verbo da S. Tommaso, il quale a una simile difficoltà risponde appunto nel medesimo modo.

La difficoltà, che il S. Dottore propone a sè stesso, dice così: « Intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re, quae est extra animam; quia cum res, quae est extra animam, sit materialis; nihil, quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu; et ita nihil est aliud, quam species intelligibilis praedicta. »

A siffatta difficoltà egli oppone la seguente risposta: « Cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter, cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore; manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsum abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit

Dichiariamo con la maggior brevità, che potremo, queste risposte; giacchè la loro più ampia spiegazione fu di già data nel capo secondo, dove parlossi della maniera di formare l'universale. Allora sarebbe mestieri che all'astrazione precedesse un'idea, se si trattasse di astrazione secondaria, appartenente all'ordine riflesso della conoscenza. Ma qui non si tratta di essa; si tratta bensì dell'astrazione primitiva e diretta, che riguarda la prima formazione delle idee. Per codesta astrazione è necessario solamente presupporre una conoscenza concreta dell'oggetto; giacchè è impossibile che lo spirito operi sopra ciò, che non gli è presente, e che sciolga un composto da lui in niuna guisa posseduto. Ma questa previa conoscenza non è uopo che sia nell'intelletto, basta che sia nel senso e nell'immaginativa. Perciò essa non si denomina idea, la qual voce è ristretta alla sola conoscenza intellettuale; ma si denomina percezion sensitiva o fantasma, secondo che si riguarda l'atto del senso o della fantasia. Certamente lo spirito umano non può operare, se non ha dinanzi la materia della sua operazione; val quanto dire nel caso nostro non può astrarre, se non ha appreso il subbietto intorno a cui dee esercitare l'atto astrattivo. Ma quest'apprensione egli l'ha per mezzo de' sensi e della immaginativa; e però S. Tommaso ci dice che alla formazion delle idee i sensi concorrono come causa materiale, perchè pongono la materia intorno a cui versa l'operazione dell'intelletto [1].

humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo speciei et non individualium principiorum. » *Summa Theol.* 1 p. q. 85, art. 2 ad 2.

1 Vedi l'articolo sesto della quistione ottantesimaquarta nella prima parte della Somma teologica: *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus*. Ivi il S. Dottore dopo aver rifiutata l'opinione di Democrito, che ripeteva tutta la conoscenza dai sensi, e l'opinione di Platone che la ripeteva dai soli intelligibili considerati in sè stessi; stabilisce che *ad causandam intellectualem operationem non sufficit sola impressio sensibilium, sed requiritur aliquid nobilius;* cioè l'intelletto agente, *quod facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis*

182. Dirassi: L'atto astrattivo appartiene all'intelletto. Dunque all'intelletto dee esser presente il soggetto, sopra cui quell'atto si esercita. Ora una cosa non è presente all'intelletto, se non in quanto è da esso percepita. Dunque all'astrazione dee precedere la percezione intellettiva, val quanto dire un'idea.

Al che rispondiamo: Convien guardarsi da quell'errore, sì facile ad incorrersi, di personificare le potenze dell'anima, concependole quasi altrettanti esseri sussistenti che operino ciascuno da sè e per conto proprio. Uno è l'operante in noi, cioè il nostro spirito; e le potenze, di cui egli è fregiato, non sono che strumenti, di cui esso si vale per operare. Onde S. Tommaso giustamente avvertisce a proposito dell'intelletto che *intelligere proprie loquendo non est intellectus sed animae per intellectum* [1]. Le nostre facoltà operative sono distinte tra loro; ma hanno unità nel principio da cui rampollano, e nel subbietto a cui tutte appartengono. Stante l'unità di questo principio e di questo subbietto, ogni qualvolta un oggetto è accolto in una potenza, per ciò stesso è reso presente alle altre che possono operare intorno al medesimo. Non ci è bisogno di nuova unione; l'unione richiesta è già data in virtù dell'identità dello spirito, o meglio ancora dell'uomo, a cui tutte le potenze appartengono.

Acciocchè la volontà si muova ad appetire il bene, è certamente necessario che l'obbietto, a cui essa dee tendere, le sia fatto presente. Ma come avverasi una tale presenza? Forsechè in quanto quel bene si percepisca dalla stessa volontà, quasi ella fosse potenza conoscitiva? No, certamente. L'obbietto è fatto presente alla volontà per ciò solo, che è appreso dall'intelletto. Lo stesso dicasi dell'astrazione: l'obbietto è fatto presente alla virtù astrattiva per ciò stesso, che è percepito dal senso.

cuiusdam. E però conchiude che *non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae*.

1 Qq. Disp. *De veritate* q. X, art IX.

183. Pure ripiglierassi: Ma come potrà l'intelletto applicare all'oggetto la sua virtù astrattiva, se prima nol percepisce egli stesso?

Rispondiamo: Allora è necessario che l'intelletto stesso percepisca l'oggetto a cui dee applicare la virtù sua, quando trattasi di un atto riflesso e deliberato; non già quando trattasi di un atto diretto e spontaneo, al quale ci moviamo non per elezione di volontà, ma per determinazione di natura. Ha luogo per questa astrazion primitiva ciò che il Rosmini vorrebbe pel suo primitivo giudizio. Si avea egli mossa l'obbiezione, che, non essendo il soggètto d'un tale giudizio conosciuto dall'intelletto, questo non potea applicargli il predicato. Al che egli risponde in questa guisa: « Perchè si dice che il predicato ed il soggetto non si possono unire in giudizio, se prima entrambi non sono conosciuti? Perchè si suppone che il principio che gli unisce sia l'intelligenza ossia la volontà intelligente: come avviene nella massima parte de'giudizii; ed è indubitato che l'intelligenza non unisce due termini, se non a condizione di prima conoscerli. Ma non potrebbe egli essere che quello che unisce i due termini non fosse l'intelligenza, ma fosse la stessa natura? Questo è appunto quello che avviene nel caso, di cui si tratta; perocchè l'essenza dell'ente e l'attività sentita non vengono già uniti dalla nostra intelligenza, ma dalla nostra natura, come abbiamo detto: quella unione dipende dall'unità del soggetto e dall'identità dell'*essere conoscibile* e dell'*essere attivo* [1]. » Tutto questo discorso si trasferisca al caso nostro. Perchè si vuole che l'intelletto percepisca prima l'oggetto, a cui dee applicare la virtù astrattiva? Perchè si suppone che il principio, il quale determina quell'azione, sia l'intelletto stesso, o meglio la volontà illuminata dall'intelletto; come avviene in tutti gli atti astrattivi, che appartengono all'ordine riflesso. Ma non potrebbe un tal principio essere la stessa

1 Esposizione del sistema inserita nella *Enciclopedia storica* di Cesare Cantu'.

natura? Questo appunto accade nel caso presente. Imperocchè la virtù astrattiva non è applicata al fantasma dall'intelletto o dalla volontà, ma dalla nostra natura. Quell'applicazione dipende dall' unità del soggetto, che è senziente insieme ed astrattivo, e dall'identità dell' oggetto che è insieme sentito ed astraibile; giacchè il medesimo essere, che come particolare è appreso dal senso, si porge all'astrazione dell' intelletto, che però lo contempla sotto veduta universale.

184. Se ben si riguarda, ricorre in quest' obbiezione il medesimo errore di personificare le potenze dell' uomo. Non sono le potenze che operano; ma l' uomo per mezzo di esse. Uno è l'operante in noi, ed uno il paziente. Il nostro operare poi è una specie di reazione verso l'oggetto che ci ferisce. Un oggetto esercita un' impressione sopra gli organi animati del nostro corpo. Il composto umano (giacchè esso è che riceve l'azione) reagisce; e, attesa l' unità del suo essere, reagisce con tutte le potenze capaci di operare intorno a quell' oggetto, con ordine nondimeno ed armonia tra di loro. Egli dunque, sensitivo ed intellettivo ad un tempo, reagisce colle facoltà sensibili ed intellettuali, operanti ciascuna secondo la propria indole. Col senso apprende l'oggetto, ma l'apprende come semplice fatto. Coll' immaginazione ne forma il fantasma, raccogliendo in una sola rappresentanza le sensazioni sparpagliatamente ricevute, secondo i diversi organi del corpo. Coll' intelletto ne percepisce la quiddità, astraendo dai caratteri individuali e concreti l'essere che gli è presente. In quest' ultimo atto ci ha due azioni simultanee di tempo, ma l'una susseguente all'altra per solo ordine di natura. Esse sono lo severamento della quiddità da'suoi individuali caratteri, e la intellezione della medesima sotto forma astratta. Quindi è che l'astrazione si dice precedere alla intellezione, quantunque le sia contemporanea nel fatto.

185. E qui vuole osservarsi che quel che noi diciamo del principio, da cui dipende l'astrazione, non può in egual modo applicarsi al giudizio primitivo, voluto dal Rosmini, a cui non va in-

nanzi l' apprensione del subbietto. A certificarsene basti riflettere che l'astrazione è un' analisi, laddove il giudizio è una sintesi. Per l'analisi dee presupporsi il composto: e il composto è da noi presupposto nella cognizion sensitiva e nel fantasma che rappresentano l'obbietto in concreto. Per la sintesi debbono presupporsi i termini da congiungersi, in quella stessa potenza che dee congiungerli [1]; e questi in così fatto giudizio primitivo non sarebbero presupposti, perchè il solo predicato si troverebbe nell' intelletto, ma il soggetto starebbe fuori del medesimo, cioè nella percezione sensitiva. Onde il soggetto, in quanto conoscibile, sarebbe dato da un atto del nostro spirito; e però noi contempleremmo in tal caso un' opera delle nostre mani. Il giudizio stesso si creerebbe uno dei termini, onde risulta, e precisamente quello, di cui dee affermar l'esistenza. Il simile non può dirsi dell'astrazione; la quale di per sè non è atto conoscitivo, ma previo, logicamente parlando, all' atto conoscitivo; nè produce la cosa stessa, che apprendesi, ma solo una condizione, sotto cui si apprende. E di vero l'astrazione non serve ad altro, che a dare universalità al conoscibile. Ora l' universalità non è l'oggetto, ma un modo dell'oggetto. Essa non è ciò che viene appreso o affermato dalla mente nel suo atto diretto; ma è solo una precisione ideale che si fa nell' oggetto, senza essere in nessun modo appresa o affermata del medesimo. Ciò che si apprende ed afferma dell' oggetto, è la quiddità od essenza; e questa si avvera in lui realmente, comechè senza l' astrazione che le viene dall' intelletto.

186. Le cose, che compongono l' universo, sono veri enti, vere sostanze, vere piante, veri animali. Esse hanno relazioni tra loro ed esercitano le une sopra le altre vera influenza. Benchè limitate e concrete nella loro individuale esistenza, esse sono copie realizzate delle idee eterne di Dio; e però sono abili a ri-

1 *Non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque.* S. Tommaso in lib. 3 *De anima* lect. VIII.

produrne la simiglianza, dovunque trovino un soggetto capace di riceverla. Così lo specchio, verbigrazia, è atto a riflettere nell'occhio del riguardante l'immagine del corpo luminoso, da' cui raggi è percosso. L'anima umana è appunto un tal soggetto; e sebbene, come ultima tra le intelligenze, destinata ad informare un organismo, non partecipa fin da principio delle idee in atto, ma solo in potenza; è ciò non ostante ripiena di virtù intellettiva capace d'apprendere la quiddità delle cose che a lei si presentano. Una tal presentazione originariamente le vien fatta dal senso e dall'imaginativa. L'uomo, dotato com'è di senso, di fantasia e d'intelletto, opera con tutte e tre queste potenze intorno a un medesimo obbietto. Al senso tien dietro la fantasia, in virtù della unità del subbietto operante, e in virtù di questa medesima unità alla fantasia tien dietro l'operazione dell'intelletto. Senonchè dove il senso si ferma a percepire il solo fatto materiale e concreto e la fantasia a produrne in sè l'immagine; l'intelletto ne apprende la quiddità o l'essenza, giacchè il suo obbietto è il *quod quid est* delle cose. Nell'apprensione di tal quiddità ci è astrazione da qualsiasi nota particolare propria del solo individuo; e questa astrazione benchè contemporanea all'atto d'intendere, nondimeno gli va innanzi per semplice priorità di natura. Quindi è che la nota comune, che deve apprendersi per avere l'idea universale, è veramente nel sensibile e nel fantasma, ma non vi è colla dote di universalità e di comunanza. Questa dote le viene impartita dalla mente; ma essa non costituisce l'oggetto, bensì lo accompagna come condizione richiesta alla sua intellettuale percezione. Nondimeno, poichè l'obbietto è capace di ricevere sì fatta astrazione, sotto cui risplende all'intelletto ne' semplici suoi essenziali caratteri; ne viene che esso, in quanto è nel senso, è universale non in atto ma solo in potenza, e che l'intelletto nell'universaleggiarlo colla sua astrazione si appoggia non a una sua fattura ma ad un essere certo e reale. Il che divinamente fu espresso da Dante nella seguente terzina:

Vostra apprensiva da esser verace
Tragge intenzione e dentro a voi la spiega,
Sì che l'animo ad essa volger face [1].

E ciò basti quanto alla semplice esposizione della dottrina di S. Tommaso, sopra l'origine dell' intellettiva conoscenza.

ARTICOLO III.

Nella spiegazione dell'origine delle idee dee tenersi d'occhio questo canone: Quel sistema è da preferirsi che è più parco di elementi a priori.

187. S. Tommaso, come vedemmo, spiega l' origine delle nostre idee in virtù d'una astrazione primitiva, che la mente esercita sopra i fantasmi sensibili. Per opera di sì fatta astrazione la mente abbandonando negli oggetti, percepiti dal senso, le condizioni individuali, proprie della loro concreta esistenza, ne coglie la sola intelligibile essenza sotto veduta universale ed immutabile. Convien ora dimostrare come questa teorica dell'Angelico sia assai più ragionevole a rispetto delle altre. Al che ci faremo strada collo stabilir questo canone: Nello spiegare l' origine delle nostre idee quella teorica dee antiporsi, la quale è più parca di elementi *a priori*. La ragionevolezza di un tal canone è riconosciuta generalmente dai filosofi, i quali nel sostenere questo o quel sistema si sforzano sempre di arrecarne come principale argomento la sua maggiore semplicità. Basti per tutti il Rosmini; il quale nel cercare i fonti primitivi della conoscenza comincia appunto dallo stabilire che, se dall una parte nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si dee assumere meno di quanto fa bisogno; non si dee assumere dall' altra più di ciò che è precisamente necessario a spiegarli [2]. E la ragione generale di questa

1 *Purgatorio* c. XVIII.

2 *Nuovo Saggio* Vol. I, Sez. I, c. 1.

regola si è, perchè la natura, come bene avvertì Leibnizio, quanto è larga negli effetti, tanto è parca nelle cagioni, ed a guisa di buon economo risparmia dovechè possa convenevolmente, per esser poi liberale e magnifica a tempo ed a luogo [1]. Tanto più poi codesta parsimonia della natura vuolsi tener d'occhio nel presente proposito degli elementi *a priori* della conoscenza umana, in quanto l'esperienza ci manifesta del continuo la gran dipendenza che noi abbiamo da' sensi nello svolgimento delle nostre idee.

Noi non solamente non siamo conscii d'avere alcuna visione o rappresentanza innata, che informi essenzialmente il nostro spirito; ma scorgiamo piuttosto il contrario, cioè che non sempre pensiamo in atto e che l'intelletto non opera se non dopo l'esercizio delle facoltà sensitive. Il bambino nei primi albori della sua esistenza non dà segno d'avere niuna idea, e noi nel sonno profondo, quando i sensi sono del tutto assopiti, cessiamo affatto dall'esercizio di qualsivoglia pensiero attuale. Allorchè poi intendiamo e ragioniamo, ogni nostro atto è accompagnato da fantasmi, anche nelle cogitazioni più spirituali ed astratte; e, tranne i concepimenti delle quiddità universalissime e le nozioni che possono immediatamente raccogliersi dall'esperienza sensibile, ogni altra essenza non è conosciuta da noi se non per discorso appoggiato ad effetti che si manifestano ai sensi o alla coscienza. Che se per ventura la sensibilità si sconcerta o viene impedita per guasto o legamento dell'organismo corporeo, si sconcerta eziandio e resta impedita la cognizione intellettuale; come succede nel letargo e nella follia. Le quali cose manifestano per fermo una gran colleganza tra le operazioni della mente e quelle del senso, e un necessario concorrere dell'uno allo svolgimento dell'altra.

1 « La nature est comme un bon ménager, qui épargne là où il le faut, pour être magnifique en temps et lieu. Elle est magnifique dans les effets et ménagère dans les causes qu'elle employe. » *Nouveaux Essais* l. III, ch. VI, §. 33.

stra ipotesi sarà gratuita e strana, siccome quella che non solo non è confortata ma è espressamente contrastata dall'esperienza; e per soprassello sarà ingiuriosa alla economia del sommo Autore, il quale come sapientissimo nell'operare non pone nulla di vano o superfluo nelle sue fatture: *Nihil debet esse frustra in operibus sapientis.*

ARTICOLO IV.

La teorica di S. Tommaso è quella che risponde meglio al canone enunziato di sopra.

189. Quando si cercano i fonti primitivi della conoscenza, non altro si cerca se non un mezzo, pel quale le idee dalla mente divina, in cui, come in propria sede, dimorano ab eterno, vengano partecipate alla mente umana esistente nel tempo. L'increato intelletto di Dio nella stessa divina essenza, che è l'essere infinito, onde ogni altro essere deriva e senza cui nulla può sussistere, comprende le ragioni intelligibili di tutte le cose, nelle quali come in altrettanti raggi di quella incommutabile luce mira i possibili senza fine e gli archetipi eterni della sua creatrice sapienza. È questa l'alta teorica di Platone, purgata per opera di S. Agostino dagli errori, onde il filosofo ateniese l'aveva macchiata, e condotta poi al perfetto suo esplicamento per opera di S. Tommaso. Iddio ha la potenza di comunicare queste sue idee alle intelligenze create; le quali, essendo una simiglianza finita dell'infinito Verbo di Dio, debbono parteciparne secondo i limiti e la capacità loro la luce e la conoscenza. In che modo adunque l'eterno Sole compie verso di noi questa irradiazione e comunicazione de' suoi splendori? Ecco la quistione che si propone il filosofo nel cercare l'origine delle nostre idee.

190. Ora per risolvere siffatta quistione quattro ipotesi si presentano. Iddio ci comunica le idee o rivolgendo immediatamente a sè stesso l'intuito diretto della nostra mente; o imprimendo

ad ora ad ora con arcana influenza in noi le singole conoscenze; o infondendoci sin da principio una o più forme rappresentative dei primi veri, le quali sieno poscia feconde di tutti gli altri; o infine impartendoci in un coll'essere una virtù capace di cavare dagli obbietti sensati i primi intelligibili della mente. Son queste le principali teoriche che potrebbono recarsi, lasciando nel meritato disprezzo l'animalesca dottrina de' sensisti e l'assurdo folleggiare de' panteisti.

191. Pertanto non è chi non vegga come appunto la quarta, prescelta da S. Tommaso, è quella che serba la regola, stanziata nell'articolo precedente; di fare cioè la menoma supposizione possibile intorno agli elementi *a priori* della nostra conoscenza, vale a dire intorno agli elementi non provegnenti dalla sensazione. Imperocchè essa non riconosce in noi, indipendentemente da' sensi, se non una virtù o potenza attiva, e la virtù o potenza è il menomo che possa supporsi; essendo come intermezza tra la nuda essenza e l'operazione in atto: *Virtus sive potentia est medium inter essentiam et operationem* [1]. Le altre tre ipotesi suppongono tutte un'operazione attuale, non connessa se non a parole e per legge estrinseca coll'esercizio della facoltà sensitiva, e però ripugnano per molti capi all'esperienza del fatto e alla sapienza del Creatore. Ma per restringerci al solo punto preso qui a considerare, omettiamo di toccare di questi e di altri inconvenienti che esse involgono, e dei quali abbiamo abbastanza ragionato nel primo volume.

La prima ipotesi è chiaro che pecca per eccesso; giacchè essa pretende niente meno che trasformare la faticosa ed imperfetta conoscenza dell'uomo viatore quaggiù nella visione propria dei comprensori già trionfanti nel cielo. Essa vuole che noi ci affissiamo naturalmente coll'intuito nella prima luce del vero, o che almanco apprendiamo con immediata contemplazione gli archetipi stessi della mente di Dio. Ora la condizione della presente

1 S. Tommaso Quaestio *De Mente* art. 1.

corruttibile vita ci vieta di fermar le pupille nella luce increata; e gli archetipi eterni non potrebbero direttamente da noi contemplarsi, senza la visione della divina essenza: *Naturalis mentis humanae intuitus, pondere corruptibilis corporis aggravatus, in prima veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest* [1]. *Non est possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita ut eam non videat* [2].

192. La seconda ipotesi fa Dio immediato autore di tutte le nostre conoscenze; e però non merita neppure il nome di filosofica; perchè, nella spiegazione d'un fatto meramente naturale, abbandona le cause seconde e ricorre di salto alla causa prima. Onde a diritto S. Tommaso parlando di una poco dissimile opinione, la quale ripeteva come gli effetti fisici così i fatti della conoscenza dall'immediata azione di un agente superiore, dice che una tale sentenza è irragionevole; perchè turba l'ordine dell'universo, il quale risulta appunto dall'intreccio delle cagioni create, a cui la benefica mano di Dio largì non che l'essere, ma la virtù di operare: *In quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint* [3].

193. La terza, ancorchè si restringesse a supporre una sola forma ideale innata nell'animo, tuttavia peccherebbe contro la semplicità: non apparendo ragione per cui anche codesta forma non possa essere acquisita al pari delle altre, mercè della virtù attuosa della mente. Per fermo, se non si vuole dire e disdire la medesima cosa, codesta forma non varrebbe ad altro che a comunicare allo spirito la virtù di formare in sè tutti gli ulteriori razionali concetti, non presupposti in atto ma solo in potenza. Or se ciò può dirsi di questi, non si vede perchè il simile non possa dirsi ancora di quella forma o idea primigenia; la quale in egual

1 S. Tommaso Opusc. 68 *Super Boëthium De Trinitate.*

2 *Summa Theol.* 2 2, q. 173, a. 1.

3 Quaestio *De Magistro* art. 1.

modo potrebbe in noi pullulare, mercè d'una virtù infusaci da Dio, la quale contenesse come in germe ogni altra idea. E così noi vedemmo che S. Tommaso, nell'articolo sesto della sua splendida quistione *De Mente*, dopo aver confutata l'opinione di Platone e di Avicenna, e due altre sentenze che ponevano nell'anima in tutto o in parte innata la scienza [1]; soggiunge essere da preferirsi, come più ragionevole, la dottrina di Aristotile, che ripete l'origine delle idee parte dall'interno dell'anima e parte dall'esterno; val quanto dire parte da una virtù attiva, innata, che rende intelligibili gli obbietti rappresentati dai sensi, e parte da questi medesimi obbietti distinti dall'anima che diventano degni di intellezione per opera dell'anzidetta virtù insita in noi fin da principio. Quindi conchiude essere in tal modo vero che la mente nostra riceve da'sensati la scienza; e nondimeno esser ella che forma in sè stessa le loro somiglianze ideali, in quanto pel lume dell'intelletto agente essa rende a sè medesima intelligibili in atto gli obbietti appresi col senso. Onde stabilisce che nel lume di questo intelletto può dirsi in certo modo innata in noi ogni scienza, mediante gli universali concetti, in cui di subito, per virtù di quel lume, esce la mente, e pei quali, quasi per altrettanti universali principii, giudichiamo poscia di ogni altra cosa [2].

1 « Quidam posuerunt humanas animas in seipsis continere omnium rerum notitiam. . . Alii vero dixerunt quod anima sibi ipsi est scientiae causa. Non enim a sensibilibus scientiam accipit, quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant: sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed haec positio non videtur totaliter rationabilis; nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit. Unde si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse. » *Quaestio* De Mente, art. 6.

2 « Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint.

194. Il santo Dottore nega espressamente essere in noi veruna intellezione in atto prima dell'esercizio dell' intelletto agente, che astragga dai fantasmi le specie intelligibili; ma ammette innata, senza niuna origine da' sensi, la facoltà stessa intellettuale dotata di quella sua virtù attuosa ed astrattiva: *Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat. . . . Species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae; sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere* [1]. Le idee (giacchè tale è il significato di *specie*, presso S. Tommaso) non sono innate, ma bene è innata nel nostro spirito l'essenza stessa dell' intelletto, la quale per fermo non acquistiamo da' sensi. Nelle quali parole dell' Angelico non può fare che non si ravvisi una formola assai più esatta e precisa di quella, che venne poscia tanto lodata in Leibnizio: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu; excipe, nisi ipse intellectus.* S. Tommaso disse lo stesso con maggior limpidezza e proprietà. Le idee non sono innate, ma l' intelletto è innato a sè stesso: *Species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae, sed essentia sua sibi innata est.* L' essenza dell' intelletto, la cui virtù consiste nell'essere astrattivo delle quiddità delle cose, ed apprensivo e comparativo delle medesime, per quindi giudicare e discorre-

Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est QUODAMMODO omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet, quae ponit nos ea, quae addiscimus, ante in notitia habuisse. » *Quaestio* De mente, art. 6.

[1] Niuno inferisca da ciò che dunque la mente nostra potrebbe fin da principio conoscere sè medesima. Imperocchè nel corpo di quello stesso articolo il S. Dottore c' insegna che la mente nostra non può apprendere sè medesima se non per via di un atto riflesso preceduto da un atto diretto intorno a cose da lei distinte: « Mens nostra non potest seipsam intelligere, ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem. Ma di ciò favelleremo nel capo settimo. » *Qq. Disp.* Quaestio *De mente*, a. 8 ad 1.

re [1]; non procede in noi da' sensi, ma è innata nell'animo ed immessaci immediatamente da Dio.

Con ciò S. Tommaso si separa limpidamente e pienamente dai sensisti, i quali riducendo tutto al senso, vogliono che ogni facoltà dello spirito sia come un rampollo della sensazione trasformata. Il filosofo alemanno volle forse imitare l'aforismo del santo Dottore; ma lo guastò esprimendosi con voci equivoche, da poter facilmente travolgersi in erronea sentenza. Imperocchè, quando dicesi niente essere nell'intelletto che prima non sia stato nel senso, tranne l'intelletto stesso; o prendesi l'intelletto come semplice facoltà, o l'intelletto in quanto attuato da alcuna idea. Se l'intelletto in quanto attuato da alcuna idea, si dà a credere che l'intuizione di qualche cosa sia costitutivo intrinseco dell'intelletto, e così apresi la via agli errori di Kant e di tutti quelli che in un modo o in un altro ne premono le orme.

Se poi prendesi l'intelletto come semplice facoltà; allora la formola sarà vera da questo lato, in quanto pone *a priori* ciò che appartiene alla costituzione e all'essenza della facoltà intellettiva; ma sarà falsa o almeno ambigua dall'altro, in quanto dice, senza veruna restrizione, niente esserci nell'intelletto che prima non sia stato nel senso. Con ciò si darebbe campo a credere che la conoscenza intellettuale non sia che mera ripetizione, o al più perfezionamento della cognizione sensitiva. Così inteso non è vero quel principio: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Imperocchè primieramente l'intelletto negli obbietti appresi dal senso scopre molte cose, che il senso non percepisce in niuna guisa: *Licet intellectualis operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest* [2]. In secondo luogo dalle cose stesse somministrate dal senso l'intelletto si solleva alla conoscenza di altre e più sublimi verità, fuori al tutto della sfera sen-

1 Vedi il primo articolo della quistione *De mente*, dove è dichiarata la natura e l'indole dell'intelletto.

2 *Summa Theol.* 1 p. q. 78, a. 4 ad 4.

sibile: *Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum* [1]. Finalmente gli stessi sensati, quanto alla loro quiddità od essenza, non rilucono che al solo intelletto sotto l'azione della virtù astrattiva: *Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus* [2]; *Rationes universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum* [3].

ARTICOLO V.

L'elemento a priori *ammesso da S. Tommaso è bastevole a spiegare l'origine delle idee.*

195. Che la teorica di S. Tommaso ammetta il menomo degli elementi *a priori*, e che per questo capo sia la più semplice delle supposizioni possibili a farsi e la più conforme ai fatti noti per esperienza; è un vero che non può rivocarsi in dubbio, stante le cose fin qui ragionate. Soltanto potrebbe chiedersi se quel minimo elemento, consistente non in altro che in una semplice virtù attuosa, sia poi sufficiente al bisogno. E benchè questo ancora ci sembri reso manifesto dal nostro discorso, nondimeno non sarà inutile il confermarlo novellamente.

Origine delle idee non suona altro che origine dei concetti meramente intellettuali, che servono di base a tutto il sapere umano, ed impartiscono luce ed unità ai dati stessi dell'esperienza sensibile; allorchè questi nella conoscenza riflessa si convertono in elementi scientifici. Ora così fatti concetti sono quelli appunto, che concernono i veri universali ed astratti, val quanto dire che riguardano non i fatti particolari, che sono obbietto del

1 Quaestio *De mente* art. 6 ad 2.
2 *Summa Theol.* 1 p. q. 78, art. 3.
3 Ivi. q. 87. art. 3.

senso, ma le loro quiddità considerate da sè nella propria ragion formale, prescindendo dai caratteri concreti che le rendono individuali nella materia. Dunque ciò che basta a spiegare l'origine di questi concetti, basta indubitatamente a spiegare l'origine delle idee. Ciò posto, io dico che questo si avvera senza contrasto della virtù astrattiva, ammessa nell'animo nostro da S. Tommaso; la quale, operando sopra i sensati, ne fa rilucere all'intelletto, le intelligibili essenze.

196. E per fermo, negli obbietti appresi dal senso, e per ciò stesso resi presenti allo spirito, si trovano delle essenze capaci d'apparire all'intelletto, purchè vengano disvestite della concrezione ed individualità, da cui sono allacciate nel subbietto particolare in cui sussistono. Imperocchè non essendo altro l'*essenza* che l'astratto dell'*essere;* tutto ciò, che nelle cose ha vera realità, ha per conseguente vera essenza; la quale, per concepirsi come tale, non ha mestieri se non d'essere intesa per quel che è nei suoi proprii costitutivi caratteri. Così verbigrazia una pianta, appresa colla vista, ha certamente in sè stessa ragione di ente, di sostanza, di unità, di vita, di estensione, e va discorrendo di tutti gli altri attributi o qualità che possono in essa osservarsi. E benchè sì fatte ragioni non siano percepite dai sensi, per essere questi determinati ad apprendere il solo fatto individuale e concreto (esempigrazia un colorato colla vista, un sonoro coll'udito, un resistente col tatto e così del resto); nondimeno niente vieta che esse si manifestino all'intelletto, purchè per qualche mezzo gli siano rese presenti e sciolgansi dalle condizioni materiali, in cui si trovano singolarizzate. Da parte dell'obbietto, giustamente avverte S. Tommaso, ciò che è principio dell'essere, è ancora principio della conoscenza: *Illud, quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est* [1]; e il S. Dottore intende parlare del principio formale che intrinsecamente costituisce la cosa,

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De scientia Dei* a. 7 ad 8.

come apparisce dall' obbiezione a cui risponde in quel luogo. Il perchè egli ci dice spesso che ogni cosa è conoscibile per la sua forma, siccome appunto per la sua forma è costituita nel proprio essere. Ma questa forma, acciocchè possa influire nella potenza intellettiva e determinarla all'atto della conoscenza, conviene che sia depurata dalle condizioni individuali, che essa ha rivestite nella sua materiale esistenza. Ciò è necessario, perchè l'intelletto è facoltà separata, cioè a dire non è facoltà organica, come il senso, ma bensì inerente nella sola anima. Ora codesta depurazione della forma dai caratteri individuali, che la rendono concreta nella sua reale esistenza, dee farsi non *fisicamente* ma *intenzionalmente*, cioè a dire nell' ordine della semplice cognizione. E ben può farsi in siffatto ordine, benchè nella fisica esistenza la forma sia immedesimata colla sua individualità; non essendo necessario che ciò, che l'intelletto separatamente apprende, separatamente sussista in natura: *Non necesse est ut ea, quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura; unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia praeter singularia, neque etiam mathematica praeter sensibilia* [1]. A concepire la forma, fuori de' concreti, in cui si singolareggia, basta che essa di per sè ne prescinda; e ciò appunto si avvera della medesima: *Omnis forma de se universalis est* [2]. Dunque a spiegare la origine della intellettual conoscenza, noi non abbiamo uopo di altro, se non di una virtù astrattiva; la quale operi sopra i fantasmi sensibili, in cui quella forma si trova individuata e stretta da condizioni materiali e sensibili.

197. La forma, di cui parliamo, per ciò stesso che viene appresa, sebbene concretamente, dai sensi e dall' immaginativa, è resa presente all' intelletto, secondo che dicemmo più volte; attesa l' unità dello spirito, in cui risiede l' intelligenza, e dal quale procede, come la vita, così la facoltà di sentire e d' immaginare

1 Opuscolo XV *De Angelorum natura.*

2 *Qq. Disp.* Quaestio *De scientia* a. V.

nel composto umano. Essa inoltre, quanto a sè, è nata per determinare l'intelligenza all'atto conoscitivo, essendo vera impronta e simiglianza delle idee divine, comechè sussistente in un subbietto materiale: *Res, existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano* 1. Il solo ostacolo che la impedisce dal prestare un tale effetto, si è l'ingombro delle sue condizioni concrete, da cui è tuttavia circoscritta nella percezione sensitiva e nel fantasma. Se dunque l'intelletto nostro nel volgersi a lei raggiasse una virtù, diciamo così dissolvitrice ossia analitica, per la quale rimovesse idealmente quei caratteri individuali, fermando l'occhio suo nella sola quiddità dell'oggetto senza guardare ad altro; l'intellezione originaria sarebbe spiegata. Or questo appunto è l'ufficio, che S. Tommaso attribuisce alla virtù astrattiva, denominata da lui intelletto agente. Dunque la supposizione di codesta virtù basta a spiegare l'origine de' nostri primitivi concetti, e quindi delle altre nozioni che di quelli sono come altrettanti corollarii. E perciocchè nella spiegazione della natura dai fatti dobbiamo argomentare le cagioni, le quali non vogliono supporsi maggiori di quello che siano richieste per avverare l'effetto; ognun vede che l'esistenza della virtù anzidetta, nonchè essere una plausibile ipotesi, vien persuasa qual realtà. L'origine delle idee non richiede assolutamente altro che astrazione, e mercè dell'astrazione ottimamente si spiega. Dunque noi non dobbiamo riconoscere per tale effetto nell'animo, se non una virtù astrattiva; e ficcarvi qualche altra cosa di più attuale, come fanno quelli che vogliono innata almeno un'idea, è un arbitrario recedere dalla semplicità propria della natura e del severo metodo di filosofare.

198. Codesta spiegazione dell'origine delle idee data da S. Tommaso, non solo è la più semplice tra le possibili e la più rispondente all'ordine delle cause seconde; ma ancora è la più conforme

1 S. Tommaso Quaestio *De Veritate* a. 8.

alla natura composta dell'uomo. Imperocchè se in noi l'esordire della conoscenza non ha bisogno del ministero de' sensi, fu vana opera ed innaturale l'unione dell'anima nostra col corpo. Questa unione, per essere ragionevole, dovea tornare a vantaggio della parte più nobile dell'uomo, cioè a dire dell'anima, e l'anima non potea ritrarne vero vantaggio, se non per riguardo alla vita intellettuale, che è la vita sua propria; essendo proprio di ciascun essere quello che dalle inferiori cose lo differenzia. Ora, per quanto si faccia prova di sottigliezza d'ingegno e di arzigogoli dialettici, non si potrà mai causar questo scoglio: che se le idee provengono non da lavorio della mente sopra i dati sensibili, ma da forme innate o visioni a priori; quest' opera mirabile dell' umano composto non fu ordinata a bene, ma a danno piuttosto dello spirito; le cui pure intuizioni verrebbero in tale ipotesi intorbidate ed infoscate dai fantasmi del senso.

Il che ben vide l'acutissimo Platone; e però non seppe altrimenti sostenere il suo Ontologismo, se non soggiungendo che lo spirito umano venisse unito al corpo in pena d'un fallo commesso da lui lassù nelle stelle in un'anteriore esistenza. Codesta illazione, quantunque strana e feconda d'assurdi, non può ragionevolmente rifiutarsi, se non da chi correggendone la premessa s'accorda a sostenere coll'antica scuola che lo svolgimento ideale nell'uomo dipende da materiali somministrati da' sensi, e che noi intendiamo mediante i fantasmi, astraendo dai concreti mutabili le verità immutabili. In tal guisa l'operazione sarà conforme alla natura operante, e l'obbietto alla virtù che vi opera intorno. Imperocchè, come ben osserva S. Tommaso, la ragione nell'uomo è un principio intellettivo che si erge sopra un elemento sensitivo; e però l'obbietto suo proporzionato debb'essere un intelligibile che si rivela in un sensibile: *Operatio proportionatur virtuti et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibile in phantasmatibus* [1]. Nè con ciò si deroga nulla alla dipendenza

[1] In lib. *De Memoria et Reminiscentia*, lect. 1.

della scienza umana da Dio; giacchè, secondo questa teorica, in tanto la scienza nostra è un'impronta fatta in noi dall'essere delle cose create, in quanto l'essere delle cose create non è che un'impronta della scienza divina: *Sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus* [1].

ARTICOLO VI.

La teorica di S. Tommaso non è che un progresso sopra quella di S. Agostino.

199. Coloro che si fanno a leggere S. Agostino coll'animo non di conoscerne la dottrina, ma di trovarvi una confermazione per qualche sistema da essi già preconcetto, agevolmente si dánno a credere che l'esposta teorica sia lontana dagl'insegnamenti di sì gran Padre. Ed è ben naturale; stantechè essi pretendono che S. Agostino stia dalla parte loro, sicchè egli apparisce agli occhi de' tradizionalisti un odiatore della ragione, agli occhi degli ontologi un difensore della visione immediata di Dio, agli occhi de' rosminiani un sostenitore dell'idea innata dell'ente. Ai quali tutti potrei dire: accordatevi prima tra voi in ordine alla vera dottrina del Santo, la quale non può essere certamente tutte e tre insieme codeste cose; e poscia risponderò ai vostri argomenti.

200. Senonchè non trattandosi qui di confondere gli avversarii, ma sol di chiarire la verità, dico che S. Agostino e S. Tommaso, come generalmente in altre materie, così particolarmente in questa dell'origine delle idee, sono in grande armonia tra di loro, e il solo divario che vi corre si è che il secondo svolge e perfeziona il sentimento del primo. Non di rado S. Agostino nelle quistioni filosofiche, che prende a discutere, assoda un punto di

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De scientia Dei* art. 1.

assai alta rilevanza che più gli sta a cuore, e ne lascia indeciso un altro che meno gl'importa o pel quale non vede ancora una dilucida soluzione. Onde la grand'opera dei seguenti Dottori ed in ispezie di S. Tommaso è stata appunto questa, di riempire in certa guisa tali lacune; e porre il compimento e la corona a ciò che il preclaro Vescovo d'Ippona sapientemente aveva incominciato ed in gran parte conchiuso.

Per quel che spetta alla presente controversia, chiaro apparisce che la cura di S. Agostino si ristrinse ad assicurare la certezza e stabilità dell'umana conoscenza, stabilendo che le idee provenissero in noi da vera illustrazione divina, senza cercare più oltre in che propriamente una tale illustrazione fosse riposta. Egli, inteso ad abbattere l'assurda finzione degli antichi sensisti, i quali rendevano vacillante ogni nostra conoscenza per la sua totale origine da' sensi, si rivolse a Platone; e purgatane la dottrina dagli errori che conteneva, distinse l'intelligenza dal senso e concepì la scienza come partecipazione delle idee stesse sussistenti nel divino intelletto. Ma contento di dire in molti luoghi che questa partecipazione non poteva essere nella presente vita per diretta ed immediata visione di quelle idee nel loro fonte divino (cosa propria delle sole anime pure e beate [1]); non definì più particolarmente il modo, onde una tale partecipazione avvenisse. S. Tommaso chiarì questo modo, e giovandosi non solo di Platone, ma eziandio d'Aristotile, stanziò la teorica esposta di sopra.

201. Tra i molti luoghi dell'Angelico, che potremmo citare sopra un tal proposito, ci piace trascegliere la risposta che egli dà alla obbiezione ottava nell'articolo decimo della sua quistione *De spirituali creatura*. « Per conoscere più profondamente, egli dice, l'intenzione di S. Agostino e scoprire la verità in questa materia, è da sapere che alcuni antichi filosofi, non ammettendo, dal senso in fuori, niuna virtù conoscitiva, nè altri esseri oltre i

1 Vedi il nostro primo volume, capo II, articolo XIV, §. III.

sensibili; affermarono non potersi conseguire da noi veruna certezza intorno al vero, e ciò per due ragioni. La prima era, perchè opinavano che le cose sensibili fossero in un continuo flusso, e niente in sè contenessero di permanente. La seconda, perchè molti intorno alla medesima cosa giudicano diversamente, come a cagion d' esempio altro è il giudizio di chi veglia ed altro di chi sogna, altro di chi è malato ed altro di chi è sano. Nè può ricorrersi ad alcun mezzo per discernere qual dei due in entrambi i casi si discosti dal falso, essendo in ambidue una simiglianza del vero. E queste son le due ragioni che tocca Agostino, per le quali gli antichi estimarono non potere il vero essere conosciuto da noi. Laonde Socrate, disperando dell'acquisto della verità speculativa, si rivolse tutto a coltivare la filosofia morale. Ma Platone, suo discepolo, assentendo agli antichi filosofi che le cose sensibili sieno sempre nel muoversi e nel trapassare, e che il senso intorno alle cose sensibili non ha fermo giudizio; tuttavia per assicurare la certezza della scienza umana stabilì dall'una parte che la nostra scienza si aggirasse intorno alle forme delle cose separate dai sensibili, e però immobili; e dall'altra distinse dal senso l'intelletto umano, e sostenne che questo venisse illustrato da un sole intelligibile, come la vista dal sole corporeo. Santo Agostino poi, seguitando Platone, fin dove la fede cattolica gliel consentiva, non pose le specie delle cose sussistenti da sè, ma in loro vece pose le ragioni eterne delle medesime nella mente di Dio, e stanziò che noi per esse, in virtù dell'intelletto illustrato dalla luce divina, giudichiamo del vero. Il che egli non intese in questo modo, quasi che noi vedessimo le stesse ragioni eterne (la qual cosa sarebbe impossibile senza la visione della divina essenza); ma solo in quanto esse sieno quelle che in certo modo fanno impressione nelle menti nostre. Imperocchè anche Platone in simil guisa pensò che la scienza versasse intorno alle specie separate; non che esse specie fossero da noi vedute, ma che per partecipazione delle medesime la mente nostra conseguisse la scienza. Il perchè S. Agostino, chiosando quel versetto

dei Salmi: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, dice che siccome da un sol volto si riflettono molte immagini in diversi specchi, così da una sola prima verità risultano molte verità nelle menti diverse degli uomini. Aristotile per contrario procedette per altra via. Imperciocchè egli dimostrò da prima con molti argomenti che negli esseri sensibili vi è sempre qualche cosa di stabile. In secondo luogo che il giudizio è vero intorno al sensibile proprio, e solo può cadere in errore intorno al sensibile comune e più al sensibile per accidente. In terzo luogo che oltre de' sensi ci ha in noi la virtù intellettiva, la quale giudica del vero non per opera d'intelligibili già esistenti fuori di lei, ma pel lume dell'intelletto agente che rende in atto codesti intelligibili. Importa poi poco che si dica essere partecipazione divina o questi stessi intelligibili, ovvero il lume che li riduce all'atto [1].»

202. Da codesto discorso si ricavano principalmente le seguenti cose. I. Che questa spiegazione della mente di S. Agostino è frutto di profonda meditazione sopra le opere di lui: *Ut profundius intentionem Augustini scrutemur.* II. Che S. Agostino, a giudizio di S. Tommaso, non intese in nessuna guisa che noi vedessimo le ragioni eterne della mente di Dio: *Non quidem sic, quod ipsas rationes videamus; hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus.* III. Che S. Agostino si restrinse a voler solo che da quelle supreme ragioni procedesse una certa impressione nella mente nostra; e che così, come partecipazione delle medesime, si generasse in noi la conoscenza: *Sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras . . . Secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet.* IV. Che questa impressione e partecipazione, non ispiegata da S. Agostino, venne collocata da S. Tommaso nella virtù dell'intelletto agente, la quale per astrazione da' sensibili, in cui vi è sempre qualche cosa di costante, cioè la forma ossia l'essere, imitazione dell'idea divina, reca all'atto gl'intelligibili: *In sensibilibus esse*

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De spirituali creatura*, art. X ad 8.

aliquid stabile... Virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. V. Finalmente che, quanto al modo di parlare, torna presso a poco al medesimo il dire che gli stessi intelligibili ci vengono partecipati da Dio, secondo il fraseggiare di S. Agostino, ovvero che ci viene partecipato da Dio il lume capace di rendere in atto codesti intelligibili, secondo la più intima spiegazione datane da S. Tommaso: *Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.* E nel vero chi dà la virtù di operare una cosa, dà in certa guisa eziandio la cosa che viene operata; massimamente se l'opera stessa non può eseguirsi, senza il continuato concorso di quel datore.

ARTICOLO VII.

S. Bonaventura non dissente da S. Tommaso sopra l'origine delle idee.

203. L'altro Dottore, che si procura di opporre a S. Tommaso nel fatto della origine delle idee, si è S. Bonaventura, attesa la grande autorità che questi gode come teologo e come filosofo nella Chiesa di Dio. Ciò fanno principalmente gli ontologi; ai quali rispondemmo già nel precedente volume [1]. Qui, giacchè il luogo lo porta, mostreremo come il serafico Dottore è in perfetta armonia coll'Angelico nella presente materia, e ne toglieremo occasione dall'esaminare un passo, dal quale la *Rivista Cattolica* di Lovanio voleva inferire che S. Bonaventura professasse l'ontologismo [2], quando anzi dee inferirsi il contrario.

Il passo, di cui si tratta, è quello, in cui il Serafico Dottore dice così: *Quidam namque dicere voluerunt, quod intellectus agens*

1 *Della Conoscenza intellettuale* vol. I, cap. II, articolo XIV, §. I.
2 *Révue Catholique* Cinquième Série, an. 1857, 7me Livraison, pag. 423,

sit intelligentia separata, intellectus autem possibilis sit anima corpori coniuncta. Et modus iste ponendi et dicendi fundatus est super verba philosophorum, qui posuerunt animam rationalem illustrari a decima intelligentia et perfici ex coniunctione sui ad illam. Sed iste modus dicendi falsus est et erroneus, sicut supra probatum fuit Dist. X. *Nulla enim substantia creata potentiam habet illuminandi et perficiendi animam proprie intelligendo; imo secundum mentem immediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis Augustinus ostendit* [1]. *Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dixit et ostendit, quod lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est, iuxta illud Ioannis:* Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem etc. *Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum; quia, cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus; sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam; sic credendum est indubitanter, quod humanae animae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae* [2].

204. La *Rivista*, di cui parliamo, faceva forza sopra quelle parole: *Mentem immediate habet a Deo illuminari*, e in quelle altre: *Lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est.* Ma basta la più lieve considerazione per accorgersi che le une e le altre non contengono neppur ombra di ontologismo. E quanto alle prime, ciò è chiaro sia che si guardi al valore dei termini, sia che si guardi al proposito, in cui essi vengono proferiti. E quanto al valore dei termini, se uno dicesse

[1] *In Ps.* 118, serm. 18. Lib. 83, quaest. q. 51. *De lib. arbit.* lib. 3, c. 16, *De spiritu et ani.* c. 10.

[2] In librum II *Sententiarum*, Dist. 24, art. 2, q. 4.

che l'aria viene *immediatamente* illustrata dal sole, si potrebbe da ciò ragionevolmente inferire che dunque il sole sia quello che informa l'aria colla sua propria sostanza? Certo che no. Ma ognuno intenderebbe che con quella proposizione non vuole affermarsi altro, se non che il sole senza l'intermezzo di niun altro corpo è la causa che produce la luce informatrice dell'aria. Del pari, il dirsi che *la mente è immediatamente illustrata da Dio* non importa altro, se non che Dio sia la causa immediata, che produce e conserva nella mente nostra la luce intellettiva, ossia la virtù discopritrice in noi della verità. E questo non è Ontologismo, ma è tesi comune a tutti i cattolici. Dunque dal valore dei termini, nulla possono trarre gli ontologi per la loro causa.

Molto meno possono trarre alcun pro dal proposito, in cui quei termini sono proferiti. Imperocchè qual era questo proposito? L'esclusione della sentenza degli Arabi, i quali volevano che tra Dio e la mente nostra fosse interposta un'intelligenza creata Contro di un tal errore S. Bonaventura afferma che niuna sostanza creata ha virtù d'illuminare e perfezionare l'anima umana, ma che questa *secundum mentem immediate habet a Deo illuminari*. Dunque quell'*immediate* esclude un'intelligenza mediana tra noi e Dio, non esclude una virtù prodotta in noi immediatamente dallo stesso Dio; la quale serva a rendere in atto gl'intelligibili, e però si dica lume della mente a noi comunicato da Dio. E che in questo senso il santo Dottore proferisse quella proposizione, apparisce anche dalla citazione che fa della distinzione decima, nella quale non altro dimostra se non esser falso che un Angelo illumini la mente nostra, *quasi cadat medium inter Deum et animam per modum influentis* [1]. E soggiunge che

[1] In lib. 2 *Sent.* distinct. X, a. 2, q. III.

Di qui si vede quanto fuor di ragione il medesimo giornale ricorre ancora a questo luogo della *Distinzione X* per mostrare ontologo S. Bonaventura, fondandosi nel rigettare che ivi si fa l'opinione, la quale pretende « intellectum nostrum non pervenire ad lumen primum, sed perfici et illuminari a primo lumine per lumen intelligentiae medium. » Ecco, esso dice, che san

quanto all'illuminazione, *quae est per luminis infusionem, hoc solius Dei proprium est.* Ecco dunque il senso in cui S. Bonaventura sostiene *mentem immediate illuminari a Deo;* il senso è che Dio immediatamente c' infonde il lume, *immediate infundit lumen*; non già che Egli stesso faccia da lume, siccome appunto diciamo che l'aria è immediatamente illuminata dal sole, non in quanto il sole stesso faccia da luce informatrice dell'aria, ma in quanto la luce informatrice dell'aria è prodotta immediatamente dal sole.

205. Passiamo ora alle altre parole, sopra cui gli avversarii fanno forza, cioè del dirsi che Dio è *la luce che c'illumina*, *il maestro che c' insegna, la verità che ci dirige.* E qui primieramente non possiamo temperarci dall'ammirare la moderazione degli ontologi; i quali si contentano d' inferire da quelle parole che l'Ontologismo sia dottrina di S. Bonaventura, e di S. Agostino, quando potrebbero inferire che esso è verità di fede. Imperocchè quelle medesime parole si trovano espressamente nelle divine Scritture: *Ego sum via, veritas et vita; Unus est magister vester, qui in Caelis est; Erat lux vera quae illuminat omnem hominem.* Laonde se le appellazioni di luce, di maestro, di verità date a Dio dimostrano issofatto l' Ontologismo, l' Ontologismo è verità rivelata. Ed ecco un nuovo articolo da aggiungersi al simbolo. Che se gli ontologi stessi si avveggono della vanità di tale argomento; come va che non si peritano d'adoperarlo a rispetto di S. Bonaventura? E se l'adoperano per S. Bonaventura, perchè non l'adoperano ancora a rispetto di S. Tommaso, il quale proferisce sovente le medesime parole? In tal guisa mo-

Bonaventura esclude ogni lume intellettuale mediano tra noi e Dio. Ma non s'avvede che quel vocabolo *intelligentiae* è preso dal santo Dottore a significare non la nostra facoltà intellettiva, ma bensì una sostanza angelica; come apparisce dalla questione che tratta, la quale è di escludere l'intervenzione diretta di un Angelo nella illustrazione della mente umana, e dall'altro luogo citato dallo stesso giornale dove il santo Dottore confuta la sentenza di coloro, « qui posuerunt animam rationalem illustrari a decima intelligentia et perfici ex coniunctione sui ad illam. »

strerebbero ontologo ancor S. Tommaso; il che sarebbe per fermo una scoperta magnifica.

206. Ma il fatto è che S. Bonaventura spiega subitamente il senso di quelle parole in modo niente favorevole all' Ontologismo. Imperocchè dopo avere egli detto che tal modo di parlare è vero e conforme alla fede cattolica, soggiunge che esso non ha che fare colla questione: *Iste modus dicendi etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum.* Avete inteso? L'argomento è fuor di proposito. E la ragione che il Santo ne arreca si è, perchè quantunque sia vero essere Iddio il principale operante nelle azioni di ogni creatura; ciò nondimeno non toglie che egli abbia comunicato ad esse creature la virtù attiva, necessaria per operare; e però doversi tenere indubitatamente che Dio abbia comunicato all'anima umana oltre l' intelletto possibile, che è la potenza intellettiva, altresì l' intelletto agente, ossia secondo la dottrina scolastica, una virtù capace di rendere in atto gl' intelligibili per via d'astrazione, e però detta lume intellettuale: *Quia cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus; sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam; sic credendum est indubitanter, quod humanae animae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae.* Dunque, secondo il santo Dottore, Dio è *la luce che c' illumina, il maestro che ci insegna, la verità che ci dirige* in questo senso, in quanto è il principale operante nelle nostre intellezioni, vale a dire in quanto Egli immediatamente c' infuse il lume intellettuale e assiduamente concorre agli atti del medesimo come causa prima; ma ciò non vieta anzi indubitatamente richiede che il lume, da Lui infusoci, sia una virtù ed appartenenza dell'animo designata col nome d' intelletto agente. Dunque la legittima interpretazione del testo allegato dagli avversarii non solo non dimostra ontologo S. Bonaventura, ma dimostra anzi il contrario.

207. Assai maggior forza acquista poi una tal verità, se a ben intendere il passo allegato si ricorre al contesto di tutta la quistione a cui esso appartiene. Attesochè S. Bonaventura quivi non fa altro se non che insegnare sott'altro aspetto la medesima dottrina, che insegna S. Tommaso in ordine all'origine delle nostre idee. Infatti egli si propone di dimostrare che l'intelletto possibile e l'intelletto agente, richiesti a spiegare l'origine delle idee, sono due differenze della nostra anima intellettiva [1]. A provar ciò procede in questa forma: enumera otto sentenze in ordine alla distinzione di que' due intelletti, delle quali rigettandone cinque approva tre solamente, siccome consone quanto al fondo tra loro [2]. Le cinque sentenze, che rigetta, sono: I. Quella che dice l'intelletto agente essere un'intelligenza creata da noi distinta; II. Quella che confonde l'intelletto agente con Dio; III. Quella che stabilisce l'intelletto possibile come potenza del tutto passiva e materiale; IV. Quella che ripone l'intelletto agente in una conoscenza abituale innata [3]; V. Quella che vuole non distinguersi tra loro queste due potenze se non pel solo rispetto, in quanto l'una esprime l'intelletto in senso assoluto, l'altra in senso relativo ai fantasmi corporei. E converso le tre sentenze, che approva, sono: I. Quella che riconosce l'intelletto agente e l'intelletto possibile come due potenze spirituali; sicchè il possibile non sia del tutto passivo, siccome quello che rivolgendosi al fantasma ne coglie la specie intelligibile, benchè sotto l'aiuto del-

1 Conclusio: « Intellectus agens et possibilis sunt duae ipsius animae intellectivae differentiae. » In librum secundum *Sententiarum*, Dist. 24, art. 2, quaest. 4.

2 « Cum enim sint quatuor principales modi assignandi differentiam inter hos intellectus, et quilibet subdividatur in duos, sicut in prosequendo monstratum est; solummodo tres modi digni sunt approbari, quorum unus ab altero non discordat, sed unus ortum habet ex altero. » *Ivi*.

3 Ciò vale contro i difensori dell'idea innata dell'ente, i quali si studiano anch'essi di tirar dalla loro parte S. Bonaventura. Ma indarno. S. Bonaventura, come S. Tommaso, nega ogni idea innata in noi, e sostiene che l'intelletto nostro ha da prima le idee in sola potenza.

l'intelletto agente, del quale è proprio l'astrarre l'anzidetta specie [1]; II. Quella che assomiglia l'intelletto agente ad un abito, in questo senso solo, in quanto cioè sia di per sè sempre pronto ad operare, purchè se gli presenti il fantasma sensibile [2]. III. Quella che distingue l'intelletto agente dal possibile, come potenza assoluta da potenza relativa, non perchè non sieno due diverse potenze, ma solo in quanto l intelletto possibile ha bisogno d'essere abilitato e quasi compito dall'intelletto agente, e dee ricevere tal compimento col concorso de' fantasmi, sopra cui l'intelletto agente esercita la propria astrazione; dove per contrario l'intelletto agente non ha bisogno di ulterior compimento [3].

Dalle quali cose si ricava manifestissimamente che san Bonaventura conviene in tutto e per tutto con san Tommaso. E nel vero egli altresì, come l'Angelico, stabilisce che la causa prossima delle idee è l'intelletto agente; che quest'intelletto è una potenza dell'anima; che il suo atto è l'astrarre le specie intelligibili; e che sotto tale aspetto si chiama lume della mente, cioè principio manifestativo del vero. Di che segue, che se non è ontologo S. Tommaso, neppure può essere S. Bonaventura; e però

1 « Appropriatur intellectus agens formae et possibilis materiae, quia intellectus possibilis ordinatur ad suscipiendum, intellectus agens ordinatur ad abstrahendum. Nec intellectus possibilis est pure passivus; habet enim supra speciem existentem in phantasia se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere et de ea iudicare. » *Ivi.*

2 « Alius modus dicendi est ut dicatur intellectus agens differre a possibili sicut habitus a potentia; non quia agens sit pure habitus, sed quia est potentia habitualis. » *Ivi.*

3 *Alius modus intelligendi praedictam differentiam est ut dicatur intellectus agens differre a possibili sicut potentia absoluta a comparata: non quia sit omnino eadem potentia, comparatione differens, sed quia cum sit alia et alia intellectus differentia, una est per quam ordinatur anima ad suscipiendum, altera vero per quam ordinatur ad abstrahendum, et ita una de se quodammodo completa et habilitata, alia vero indigens habilitatione et complemento; et cum sit nata ad illud complementum venire mediante auxilio corporis et corporalium sensuum, inest ipsi animae secundum quod habet inclinari ad corpus.* Ivi.

perde l'opera e il tempo chi all'autorità di questo Dottore cerca appoggiare l'Ontologismo.

208. Finalmente egli in termini espressi ci dice che il lume, per cui formalmente intendiamo, non è Dio ma una potenza dell'anima. Imperocchè dopo avere affermato che l'intelletto agente è quasi un abito in noi, così prosegue: « È vero, secondo Dionisio, che le sostanze intellettuali, per ciò stesso che sono sostanze intellettuali, sono altrettanti lumi. Dunque la perfezione e il compimento della sostanza intellettuale, è luce spirituale. Dunque quella potenza che sorge nella parte intellettiva dell'anima è in essa come un lume; del quale lume può intendersi quel detto del Salmo: È segnato sopra di noi il lume del tuo volto, o Signore. E questo lume sembra che il filosofo intendesse essere l'intelletto agente. Imperocchè egli dice che quell'intelletto, di cui è proprio non il ricevere ma il fare, è come un certo abito e come il lume; giacchè il lume fa in certa guisa diventare colori in atto quelli che prima erano colori in potenza: *Verum enim est, secundum Dionysium, quod substantiae intellectuales, eo ipso quod intellectuales substantiae, lumina sunt. Ergo perfectio et complementum substantiae intellectualis lux est spiritualis. Igitur illa potentia, quae consequitur animam ex parte intellectus sui, quoddam lumen est in ipsa: de quo lumine potest intelligi illud Psalmi* Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. *Et hoc lumen videtur Philosophus intellexisse esse intellectum agentem. Dicit enim quod ille intellectus, quo est omnia facere, est sicut habitus quidam et ut lumen. Quodam enim modo lumen facit colores potentia, actu colores.* »

Dal qual testimonio apertamente si vede che la luce spirituale, compimento dell'anima intellettiva, non è altro, secondo il santo Dottore, che una potenza dell'anima, cioè l'intelletto agente; di cui ha detto più sopra esser proprio l'astrarre e così rendere in atto gl'intelligibili. Il perchè di esso può intendersi quel passo del Salmista: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* essendo in noi come un segnacolo e un'impronta del lume divi-

no. Or perciocchè questa potenza dell'anima, questa virtù astrattiva, la quale pel manifestarci che fa l'oggetto dicesi lume, ci è comunicata immediatamente da Dio, creatore dell'anima; quindi è che giustamente si dice l'anima essere illuminata immediatamente da Dio: *Lumen spirituale, propter sui dignitatem, a fonte luminis immediate procedit.*

209. Onde per rispondere agli avversarii in forma scolastica dee dirsi così: S. Bonaventura nega che la mente nostra sia illuminata da lume intermezzo, *Distinguo:* intendendo per lume intermezzo una sostanza angelica, frapposta tra Dio e noi, *Concedo;* intendendo per lume intermezzo una virtù rivelatrice del vero, infusa nell'animo nostro da Dio stesso, *Nego.* Del pari: san Bonaventura dice che l'anima nostra è illustrata immediatamente da Dio, *Distinguo:* in quanto immediatamente da Dio riceve il lume ond'è fregiata, cioè la virtù astrattiva e manifestativa dei primi intelligibili, *Concedo;* in quanto Dio stesso sia lume che prossimamente l'informa, *Nego.*

In altri termini Dio è lume immediato della mente nostra *efficienter,* non *formaliter;* cioè come causa efficiente, non come causa formale; e in questo senso si chiama altresì maestro che c'insegna e verità che ci dirige. Ma per ciò stesso che è lume come causa efficiente, dee produrre in noi qualche cosa che sia lume nostro come causa formale; e questo lume, prodotto in noi da Dio non è nè conoscenza nè idea, ma è semplicemente una potenza o virtù innata dell'animo, abile a rendere in atto gl'intelligibili per via d'astrazione esercitata sopra gli obbietti sentiti. Questa è la dottrina di S. Tommaso insieme e di S. Bonaventura, e in generale di tutti gli Scolastici, che seguitarono le orme di quei due solenni maestri.

ARTICOLO VIII.

La teorica di S. Tommaso non ha verun' attenenza col sistema Lockiano.

210. Taluno leggendo S. Tommaso, senza capirlo, potrebbe essere indotto a sospettare non forse tra l'origine delle idee stabilita da lui e quella proposta da Locke passi qualche simiglianza o almeno analogia. Ad un tale errore potrebbe in costui dare occasione l'identità di alcune voci e segnatamente d'alcune similitudini adoperate da ambidue. Imperocchè il S. Dottore distingue un triplice intelletto: il divino, l'angelico, l'umano. Del divino afferma che è atto purissimo, scevro da ogni imperfezione di potenza; dell'angelico che è potenza, ma sempre attuata, cioè informata di conoscenza; dell'umano in fine che è potenza non sempre attuata ma attuabile; e quindi approva il detto di Aristotile che la mente nostra può da principio considerarsi come una tavola levigata, in cui non sia dal dipintore tirata ancora niuna linea. *Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum* [1]. E nell'articolo quarto della medesima questione afferma che la mente nostra in tutto ciò che intende passa dalla potenza all'atto: *In his, quae intelligit, de potentia procedit ad actum* [2]. Dunque secondo S. Tommaso non ci è altro d'innato nel nostro spirito, che la semplice facoltà intellettiva.

Questo medesimo sembra in qualche modo affermarsi anche dal Locke. Conciossiachè confutando egli le idee innate, dice che se sotto questo nome s'intendesse la capacità o facoltà di conoscere, non ci sarebbe ragione di controversia; essendo certo

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 79, a. 2.
2 Ivi a. 4.

doversi una tal facoltà presupporre nell'animo, purchè si abbiano per acquisite le conoscenze in atto [1]; ed arreca anch'egli la similitudine di Aristotile della tavola soltanto piallata, e priva di ogni dipintura: *Supposons donc qu' au commencement l'âme est ce, qu'on appelle une table rase vide de tous caractères* [2]. Dunque potrebbe dire chi considera le cose alla grossa: tra la dottrina dell'Angelico e quella di Locke non c'è differenza, almeno sostanziale.

211. Per dedurre una sì strana illazione, bisognerebbe avere al tutto dimenticato quello che abbiamo esposto finora. L'intervallo che corre tra questi due sistemi è immenso, e a convincersene basta, se non altro, far le seguenti osservazioni. I. S. Tommaso stabilisce l'intelletto come potenza *sui generis*, d'ordine affatto superiore al senso; la quale ha oggetto suo proprio, val quanto dire la quiddità delle cose, che dal senso non può percepirsi: *Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus* [3]. II. La parte intellettuale dell'anima per S. Tommaso, benchè sia passiva sotto un rispetto, in quanto cioè ella viene determinata dall'oggetto; è nondimeno attiva sotto un altro, in quanto cioè l'oggetto a lei non riluce nè diventa intelligibile, se non per influenza d'una virtù propria della medesima: *In parte intellectiva est aliquid activum et aliquid passivum* [4], l'intelletto agente e l'intelletto possibile. III. Per S. Tommaso l'attivo precede al passivo: imperocchè prima è l'azione dell'attività intellettuale che astrae nel sensibile la natura dalle individualità concrete, e poscia è la determinazione che da esso oggetto proviene nella potenza d'intendere. IV. La similitudine della *tabula rasa* è apportata da S. Tommaso per rispetto all'intelletto possibile, non per rispetto a tutta la facoltà intellettuale; la quale in quanto attiva non è da lui paragonata alla *tavola ra-*

1 *Essai philosophique concernant l'entendement humain* t. I, l. 1. c. 1.
2 *Essai* ecc. t. I, liv. 2, ch. 1.
3 *Summa Theol.* 1 p. q. 78, a. 3.
4 *Summa Theol.* 1 p. q. 79, art. 3.

sa, ma bensì al lume che virtualmente ha in sè tutti i colori, e all' agente che opera per innata efficacia.

Per contrario il Locke I. abusivamente chiama facoltà l' intelletto, ma in sostanza lo concepisce come pura *ricettività* ossia *potenza* di ricevere l' azione del senso. II. Non attribuisce alla mente nostra oggetto proprio, ma vuole che ella nel suo primitivo svolgimento non percepisca altro se non ciò, che il senso le insegna. III. Fa precedere il passivo all'attivo, in quanto l' intelletto, secondo lui, comincia dal ricevere in sè le percezioni dei sensi, e sopra di esse poi viene a riflettere. IV. Adatta la similitudine della *tavola rasa* non a una funzione sola dell' intelletto, ma all'intendimento preso in tutta la sua estensione; onde, per esprimerci così, ammette al più il solo intelletto possibile di S. Tommaso, senza riconoscervi l'intelletto agente. Dissi *al più*, perchè in sostanza egli confonde l' intelletto col senso, e discorre poi delle facoltà dello spirito senza sapere che cosa si dica, vizio continuato del famoso suo *Saggio*, che è vero saggio di garbuglio mentale. Insomma a voler esprimere tutto il divario con una similitudine, il sistema di S. Tommaso rappresenta l'intelletto come una tela non ancora dipinta, dandovi al tempo stesso i colori e l' artista che la pennelleggia; Locke all' opposto vi porge talmente l' intelletto come tela non ancora dipinta, che vi nega al tempo stesso i colori e l' artista, o al più in cambio di colori vi somministra del loto ed in cambio dell' artista un facchino. Imperocchè i colori per lui non sarebbero le quiddità ed essenze astratte per mera virtù intellettiva, ma sarebbero le sensazioni stesse da lavorarsi e manipolarsi in diverse fogge. L' artista poi non sarebbe il lume intellettuale che rende visibile alla mente ciò che il senso non percepisce, ma sarebbe il senso stesso che trasmette le sue percezioni all' intelletto.

212. E nel vero come egli spiega l' origine delle idee? Per la sensazione e la riflessione. La riflessione viene dopo e non serve ad altro se non a farci percepire i nostri atti medesimi e meditare sopra la previa conoscenza, la quale non è altro che la sen-

sazione. La sensazione adunque è propriamente il vero fonte ed originario delle idee; e Condillac operò logicamente, quando pigliando le mosse da siffatti principii tutto ridusse a sensazione trasformata. Ma ascoltiamo lo stesso Locke. « Primieramente, egli dice, i nostri sensi essendo colpiti da certi obbietti esterni, fanno *entrare nella nostra anima molte percezioni* distinte delle cose secondo le diverse maniere, onde questi oggetti operano sopra i nostri sensi. » Questa *entrata* delle percezioni nell'anima è veramente un gioiello! Le percezioni sono atti dell'anima e non non so come facciano ad entrare d'onde piuttosto sembra che debbano uscire. Ma sia nulla di ciò, e seguitiamo. « Così noi acquistiamo le idee che abbiamo del bianco, del giallo, del caldo, del freddo, del duro, del molle, del dolce, dell'amaro e di tutto ciò che appelliamo qualità sensibili. I nostri sensi, io dico, fanno entrare tutte queste idee nella nostra anima, e qui io intendo che essi vi fanno passare gli oggetti esterni, il che produce in essa queste sorti di percezioni. » Non sono più le percezioni che entrano nell'anima, ma entrano gli oggetti stessi per produrvi le percezioni. « E poichè questa grande sorgente della maggior parte delle nostre idee (bello quell'epiteto di *grande!*) dipende interamente da' nostri sensi e si comunica all'intendimento pel loro mezzo; io la chiamo *sensazione* [1]. » Dunque il nome di sensazione è accomodatizio; il vero nome l'indovini chi può. Ecco in che modo si acquistava un tempo fama di gran filosofo;

[1] *Premièrement nos sens ètant frappès par certains objets extèrieurs, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions distinctes des choses, selon les diverses manières dont ces objets agissent sur nos sens. C'est ainsi que nous acquèrons les idées que nous avons du* blanc, *du* jaune, *du* chaud, *du* froid, *du* dur, *du* mou, *du* doux, *de l'*amer *et de tout ce que nous appellons* qualités sensibles. *Nos sens, dis-je, font entrer toutes ces idèes dans notre âme. par où j'entends qu'ils font passer des objets extèrieurs dans l'âme, ce qui y produit ces sortes de perceptions. Et comme cette grande source de la plupart des idées, que nous avons, dèpend entièrement de nos sens et se communique à l'entendement par leur moyen, je l'appelle* Sensation. *Essai* ecc. t. 1, liv. 2, chapit. 1.

giacchè niuno dubita che il Locke fu un gran filosofo de' tempi suoi.

Ma per non dilungarci dal presente proposito, ecco in chiarissime parole la prima origine e il primo svolgimento della conoscenza intellettuale secondo il medico inglese. Cominciano i sensi, sopra i quali fanno impressione gli obbietti esterni. L'intelletto rimane tuttavia inerte ed aspetta che i sensi gli diano l'imbeccata. I sensi fanno passare le loro impressioni (ossia le idee nel linguaggio del Locke) nella potenza intellettiva (la quale per conseguenza non è finora che mera ricettività) producendovi delle rispondenti percezioni. Qui si sveglia l'intelletto e comincia il suo lavorio, in virtù di queste prime percezioni. Ma che cosa riguardano codeste percezioni? Niente altro, che le impressioni organiche dai sensi trasmesse allo spirito. Or se tutta la ulteriore conoscenza non può essere altro che una derivazione e applicazione de' primi concetti, ognuno vede che nella dottrina lockiana la scienza dell'uomo non può eccedere nè uscir fuori del cerchio delle impressioni sensibili percepite dall'animo e combinate poscia diversamente tra loro mediante la riflessione. Che ha da fare questa lordura di sistema colla teorica di S. Tommaso, la quale fa cominciare la conoscenza intellettiva da concetti universali ed astratti che riguardano le essenze, non appresc da' sensi, ma rendute intelligibili alla mente pel lume intellettuale, di cui essa è fregiata?

213. Dirà taluno: ma questo lume intellettuale per S. Tommaso non è altro che una virtù astrattiva, ed anche il Locke ammette l'astrazione, per cui opera si formino i concetti universali. Chi obbiettasse in tal modo, mostrerebbe di non aver punto nulla inteso nè la dottrina di S. Tommaso, nè quella del Locke. L'astrazione del Locke non è che un'astrazione appartenente all'ordine delle cognizioni riflesse, la quale si esercita pel paragone di molti individui a fine di coglierne l'elemento, in cui essi si rassomigliano, trascurando quello che ne costituisce la differenza. Essa non fa che sciogliere in parti la percezione stessa dei sensi,

nè lavora se non i dati sperimentali, offerti alla riflessione dell'intelletto. E perciocchè i sensi non percepiscono che il solo fatto, e l'esperienza non si stende che a casi, più o meno numerosi, ma sempre finiti; quindi è che l'astrazione lockiana non può somministrare altro se non aspetti diversi di un avvenimento concreto, e al più la simiglianza osservata tra gl'individui che venner chiamati a rassegna. Ma la vera universalità che trascende qualsivoglia enumerazione e la quale abbraccia nonchè gli esistenti, eziandio i possibili; non può in niuna guisa conseguirsi per quella via, non potendo l'esperienza dar ciò che è fuori e al di sopra di lei. Il simigliante dee dirsi della necessità de'concetti la quale non può fondarsi nel semplice fatto, da cui si ricava soltanto ciò che è, non ciò che dev'essere con assoluta impossibilità dell'opposto. Il perchè non è meraviglia che la teorica lockiana riuscì da ultimo a distruggere logicamente la conoscenza *a priori*, riducendo la scienza a un mero empirismo, da cui pullulassero quinci il materialismo e quindi lo scetticismo.

Quanto diversa è l'astrazione voluta da S. Tommaso a spiegare l'origine delle idee. Essa si esercita sopra i sensibili, ma considerati come materia non come causa efficiente e totale della intellezione. Essa appartiene non all ordine riflesso, ma all'ordine diretto della conoscenza, e serve anzi ad aprire il sentiero in codesto ordine, sicchè la virtù percettiva dell'intelletto possa darvi i primi passi. Essa non iscioglie un fatto nelle sue parti integrali, ma nel fatto rivela un'essenza; la quale per ciò stesso si presenta dotata dei caratteri di necessità e di universalità; giacchè ogni essenza quanto ai suoi costitutivi caratteri non può esser altra da quel che è, e pel prescindere che fa dalle condizioni individuali, può considerarsi come moltiplicabile indefinite volte. Insomma l'astrazione di S. Tommaso ha l'ufficio di scoprire all'intelletto l'oggetto suo proprio, il quale benchè si trovi, sotto forma concreta nel sensibile, nondimeno non è appreso dal senso, ma è percettibile dal solo intelletto. La astrazione del Locke per contrario ha il còmpito di prendere la

apprensione stessa del senso, e cavare quinci gli elementi sensati che in essa attualmente si ritrovano. Finalmente laddove il Locke perfeziona e quasi fa sorgere l'intelletto dal senso, san Tommaso è sì lontano da tale stravaganza, che insegna per contrario i sensi, attesa l'unione che hanno coll'intelletto nell'uomo, ricevere una specie di perfezionamento ed elevazione al di sopra di ciò che varrebbero per loro stessi; e di qui deduce l'attitudine che essi hanno di somministrare alla mente la materia (non la causa) delle sue cognizioni: *Sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* [1].

ARTICOLO IX.

La teorica di S. Tommaso non ha nessun' attinenza col sistema di Kant.

214. Se dall' una parte la teorica di S. Tommaso sopra l' origine delle idee è lontanissima dalla dottrina di Locke, principio e fondamento del moderno sensismo; dall'altra non è meno rimota dalla dottrina di Kant, principio e fondamento del moderno razionalismo. Kant osservò che quantunque tutta la conoscenza intellettuale cominci in noi coll' esperienza; nondimeno non tutta a noi proviene dall' esperienza. L' esperienza ci manifesta soltanto ciò che è, ma non ci dice punto ciò che dev' essere. Quindi essa non può produrre giammai una vera universalità ne' nostri concetti; perchè non può produrvi una vera necessità. Il perchè le nostre conoscenze *a priori*, quelle cioè che ci si mostrano come necessarie ed universali, vogliono ripetersi da altra sorgente [2]. Voltosi egli pertanto a cercare codesta sorgente,

1 *Summa Th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 4.

2 « L'experience est loin d'être le seul camp, dans le quel notre entendement veuille être limité. Elle nous dit bien ce qui est, mais elle ne nous

stabilì che essa fosse il fondo stesso del nostro spirito; da cui, all'occasione de' sensi, misteriosamente pullulassero gli elementi razionali de' nostri giudizii, in altri termini le idee universalissime e primitive; le quali poscia, dando ordine e forma alle impressioni in noi prodotte dagli oggetti esteriori, si trasformassero in concetti determinati [1]. Di qui egli dedusse il suo idealismo trascendentale, per cui ristretta la nostra cognizione a soli fenomeni, o manifestazioni soggettive, il numeno, l'oggetto in sè, ci rimanesse del tutto ignoto [2].

215. Come agevolmente si vede, l'errore di Kant consiste in due punti: l'uno che riguarda l'origine delle nostre idee, l'altro che ne riguarda il valore.

dit point qu'il doive être nécessairement ainsi, et pas autrement. Elle ne nous donne, par cela même, aucune véritable universalitè, et la raison qui est si désidéreuse de connaissances de cette espèce, se trouve ainsi plutôt excitée que satisfaite. Des connaissances universelles, qui sont en même temps marquées d'un caractère de necessité intrinsèque, doivent être par elles-mêmes, indépendemment de l'expérience, claires et certaines. C'est pour cette raison qu'on les appelle *a priori*. On appelle au contraire *a posteriori* ou empiriques, pour nous servir des termes reçus, ce qui n'est pris que de l'expérience. » *Critique de la raison pure par* EMM. KANT, seconde édition en français, tome premier, *Introduction*.

1 « L'expérience contient deux éléments très-différents, à savoir: une *matière* de connaissance fournie par les sens, et une certaine *forme* propre à ordonner cette matière; laquelle forme dérive de la source interne de l'intuition pure et de la *pensée;* intuition et pensée qui a l'occasion des impressions sensibles entrent en exercice et produissent les concepts. » *Ivi*, liv. 1, chap. 2.

2 « Nous avons donc voulu dire que toutes nos intuitions ne sont que des représentations des phénomènes; que les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons; que leurs rapports ne sont pas essentiellement non plus ce qu'ils nous paraissent être; et que si nous faisions abstraction de notre sujet ou même de la qualité subjective des sens en générale, c'en serait fait de toute propriété, de tout rapport des objets dans l'espace et le temps, de l'espace et du temps eux-mêmes, car rien de tout cela ne peut exister en soi comme phénomène, mais seulement en nous. Nous ignorons complétement ce qui peut être la nature des choses

Quanto all'origine egli vuole che le idee emanino dal fondo stesso del nostro pensiero. Ciò suppone che l'uomo sia Dio ed apre libero il varco al panteismo egoistico di Fichte. Per la conoscenza, come già vedemmo nel primo capo di questo libro, noi riproduciamo in noi idealmente l'essere stesso delle cose che contempliamo. L'idea, intesa pel verbo mentale (giacchè sembra che così la intendano i moderni), è la forma stessa del conoscibile riprodotta in noi per l'atto conoscitivo. Or come il fondo del nostro pensiero, cioè a dire l'essere sostanziale del nostro spirito, può concepirsi da sè solo principio d'una simile produzione? Nessuna cosa opera se non in quanto è in atto; giacchè l'operare è come una comunicazione e quasi diffusione che l'operante fa di sè stesso. La causa per l'azione dà a ciò, che produce, un grado almeno di somiglianza col proprio essere; e però conviene che precontenga in sè la perfezione del medesimo in maniera o identica o superiore alla sussistenza di lui. Questo ha luogo nella produzione non solo reale ma eziandio ideale; giacchè, come dicemmo, l'idea importa l'essere stesso dell'oggetto nello stato di cognizione. Or non essendo possibile che lo spirito nostro possegga la realità delle cose in modo identico, quasi constasse di una particella di tutte loro, secondo che sognarono gli antichi fisici, di cui parla sovente Aristotile; converrà dire nell'ipotesi kantiana che lo spirito nostro possegga l'anzidetta realità in modo eminente, in quanto cioè accolga nella semplicità del suo essere la perfezione di tutte le cose, scevra da difetti e da limiti. In tal guisa soltanto potrebbe concepirsi come esso tragga in certo modo dall'intimo della propria natura le forme ideali rappresentative dei diversi intelligibili, che contempla. Il dire che tali forme sgorgano da lui, senza cercare la ragione sufficiente per

en soi, indépendentement de toute nôtre capacité (réceptivité). Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui est tout à fait à notre esprit, et qui ne doit pas être nécessairement celle de tout être, quoique, à la vérité, elle soit celle de chacun de nous. » *Op. cit.* première partie, sect. II, *Observation générale sur l'esthétique transcendentale.*

cui solo un tal fatto sarebbe possibile; è antifilosofico e strano. Ma chi non vede che dove quella ragione sufficiente si assegnasse da Kant, l'uomo verrebbe trasformato in Dio; giacchè di Dio solo è proprio aver le idee delle cose in virtù del possesso eminente, che Egli ha nella semplicissima sua natura, d'ogni possibile perfezione? Ed ecco come la teorica di Kant, sottilmente riguardata, riesce in sostanza alla deificazione dello spirito umano, e però non è meraviglia se appunto in tale assurdo traboccarono ben presto i suoi seguaci.

Tutt'altra è l'origine delle nostre idee stabilita da S. Tommaso. Il santo Dottore le ripete dall'influenza delle forme stesse reali, da Dio create in natura; le quali determinano l'intelletto nostro alla conoscenza sotto il lume della virtù astrattiva delle essenze dai concreti percepiti col senso. L'essere reale è necessariamente riproduttivo di sè medesimo nell'ordine ideale. Questa è l'alta ragione per cui Iddio proferisce in sè il divin Verbo, esprimendo intellettualmente sè stesso e le cose tutte che sono con Lui in qualsivoglia modo connesse. Ora le cose create sono immagini, benchè languide ed imperfette, dell'essere divino. Esse dunque hanno a modo loro una simile tendenza; dove trovino un intelletto, in cui come in ispecchio possano riverberare sè stesse. Un tale intelletto è appunto l'intelletto umano; il quale è volto, per l'acquisto della conoscenza, alle cose componenti quest'universo sensibile, e per opera de'sensi è con esse in immediata e diretta comunicazione.

216. Nè vale il dire che i sensi rapportano all'intelletto il semplice fatto; e che il fatto, non essendo se non contingente e particolare, non può dare origine a concetti necessari ed universali. Una tale obbiezione, ben considerata, non ha forza niuna. Imperocchè è verissimo che il fatto, come tale, è contingente, e l'universalità assoluta non risulta che dalla necessità dell'oggetto. Ma non meno è verissimo che in ogni fatto è concretata un'essenza; e l'essenza, come tale, dice vera necessità. È certamente un fatto che io scrivo, e come tale esso è contingente; ma che io scri-

vendo esprima de' concetti e faccia un' azione, ciò è necessariamente inchiuso in tal fatto; la ragion di scrittura importa necessariamente quella di atto e di espressione significativa d'una parola mentale. Così ancora è un fatto che voi trasformiate in globo un pezzo di cera, e potreste certamente astenervene o disfare l'opera dopo averla compiuta. Ma che voi formando quel globo dobbiate schivare ogni angulosità e far in guisa che tutte le linee, le quali congiungono la sua superficie col centro, sieno eguali tra loro; ciò è assolutamente richiesto: nè voi potete fare altrimenti, se volete introdurre nella cera quella figura determinata. Lo stesso dicasi di qualsivoglia altra essenza. E questo proviene da che ogni essenza creata è copia degli archetipi divini, e la copia, mentre resta immutabile l'originale, non può mutarsi senza cessare issofatto di più rappresentarlo.

Egli è vero che quell'essenza, benchè immutabile quanto alle intrinseche note, che la costituiscono tale; si trova nondimeno allacciata da condizioni mutabili nella sua individualità materiale. Ma a liberarnela non altro richiedesi che una virtù astrattiva, la quale sia abile a sceverare la quiddità dell' oggetto dalla sua singolar concretezza e dalle sue determinate relazioni di tempo e di luogo. Posta una tale astrazione, non può fare che l'essenza, eziandio da un fatto contingente, non riluca all' intelletto nella sua purezza, e manifesti quindi la sua capacità di avverarsi dove che sia e quando che sia. Or questa virtù astrattiva appunto vien da S. Tommaso riconosciuta nel nostro spirito. Essa appartiene a noi, perchè Iddio ci ha creati intellettivi, e benignissimo come egli è dovea comunicarci quanto è richiesto all'esercizio dell' intellezione. È poi semplicemente astrattiva, perchè ciò basta ad avverare in noi l'intellezione; e Dio, sapientissimo qual Egli è, non fa nulla che sia inutile o soverchio. Questa in breve è la teorica di S. Tommaso, la quale per infinito intervallo si dilunga da quella di Kant per ciò che riguarda l' origine delle idee. Vediamo ora come se ne dilunga per ciò che riguarda il valore delle medesime.

217. Per Kant l'animo nostro cava da sè i predicati delle cose, rivestendone, come di forma, le impressioni sensibili, che sono come la materia delle nostre percezioni. Onde le idee per lui non sono che una mera produzione del nostro spirito, e però del tutto soggettive, siccome riferentisi all'unico principio, da cui procedono. Esse costituiscono l'elemento propriamente percepito nella conoscenza diretta, in altri termini costituiscono l'intelligibile stesso. Di che logicamente conseguita che noi nella conoscenza non contempliamo, se non una nostra fattura; giacchè non apprendiamo l'essere delle cose ma solo i nostri modi soggettivi di concepirle, i quali poscia per illusione, procedente dalla stessa natura, vengono da noi attribuiti alle cose esteriori [1]. Il che dopo tante millanterie di progresso, non è altro in sostanza che un rinnovare sotto forma più elegante l'antico scetticismo del sofista Protagora, il quale opinava la verità non essere assoluta ma soltanto relativa al conoscente.

Tutto il contrario avviene nella teorica di S. Tommaso. Pel santo Dottore le idee procedono in noi dalle forme stesse o nature reali, che a noi si rivelano sotto l'influenza della virtù astraente. Esse sono necessariamente obbiettive quanto alla loro rappresentazione, benchè sieno subbiettive quanto alla loro entità e sussistenza. Esse non sono l'intelligibile, ma il mezzo di conoscere l'intelligibile. L'intelligibile che si percepisce per loro, è la quiddità stessa o essenza delle cose, benchè considerata in astratto. L'astrazione peraltro, sotto cui quell'essenza o quiddità si contempla, si tiene totalmente da parte dell'atto conoscitivo, ma non entra in niuna guisa a far parte dell'oggetto. Il perchè la mente nella sua conoscenza ha per termine immediato un vero essere reale, benchè non possa affermarlo come reale se non ricongiungendovi, per riflessione sopra dei sensi, le condizioni concrete proprie della individuale esistenza, dalle quali prima aveva fatto astrazione nel concepirne la semplice essenza.

1 Vedi il testo superiormente recato nelle note.

Laonde allorchè noi tornando con atto riflesso sopra la percezione sensibile dell'individuo concreto, che abbiamo presente, convertiamo l'analisi in sintesi, e attribuiamo qual predicato a quell'individuo la quiddità contemplata astrattamente coll'intelletto, non gli attribuiamo una nostra creazione, ma bensì una realità che ad esso appartiene.

Due cose conviene tener d'occhio in questa teorica. L'una è che il senso non percepisca, come vorrebbe Kant, l'impressione fatta nel subbietto senziente, ma bensì l'individuo stesso reale che nel subbietto senziente produce quell'impressione. L'altra è che l'intelligibile nella conoscenza diretta non sia l'idea, ma la quiddità stessa, che nell'individuo reale si avvera e che mediante l'astrazione vien rappresentata all'intelletto in modo universale [1]. Supposte queste due cose, il soggetto, senziente insieme ed intelligente, allorchè mediante il giudizio attribuisce all'individuo la quiddità contemplata, non unisce se non cose che realmente e obbiettivamente sono congiunte in natura. In somma, laddove secondo Kant l'intelletto per la conoscenza riveste di sè stesso le cose; secondo S. Tommaso al contrario l'intelletto per la conoscenza riveste delle cose sè stesso. Quindi laddove pel primo l'intelletto non vede nelle cose se non sè stesso; pel secondo all'opposto l'intelletto non vede in sè stesso se non le cose. E la ragione di tal differenza, torno a ripeterlo, si è perchè secondo Kant l'intelligibile è l'idea; secondo S. Tommaso l'intelligibile non è l'idea, ma l'essenza rappresentata nell'idea.

L'idea in atto secondo è, come dicemmo, l'essenza stessa dell'obbietto, riprodotta nella mente in forma astratta per un atto della mente esercitato sotto l'influenza dell essenza stessa concreta, la quale appresa pei sensi vien resa intelligibile per azione

1 « Sicut in visione corporali aliquis intuetur corpus non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam corporis similitudinem inspiciat; ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod inspiciat similitudinem rei. » *Quaestio* de mente art. 8, nella soluzione alla prima della seconda classe di obbiezioni.

della virtù astraente. Or quest'essenza così riprodotta è vera similitudine di sè stessa sussistente nello stato reale; e però l'intelletto, in quanto ne viene attuato, si rende simile, e quasi identico, all'oggetto della cognizione: *Cognoscens actu, fit cognitum in actu.* Ma che cosa l'intelletto intuisce in quella forma ideale che ha presente allo sguardo? Forsechè la sussistenza mentale? Non già; ciò sarebbe obbietto di riflessione, e noi parliamo della conoscenza diretta. Forsechè la sua convenienza coll'essenza che sussiste nello stato reale? Neppure; ciò importerebbe un paragone tra due sussistenze della medesima cosa, e quindi ricadremmo nell'ordine riflesso della cognizione. Che cosa dunque l'intelletto intuisce in quella forma ideale? Non altro, se non la ragione di essenza, senza badare alla sussistenza mentale di lei, siccome prescinde dalla reale. Guarda la semplice quiddità sotto aspetto assoluto; la quale, come S. Tommaso osserva, non richiede, in quanto tale, di essere nè nella mente nè fuori di essa, nè in questo o quell'individuo; e nondimeno è la stessa che si trova nell'idea, nella sussistenza reale, e in qualsivoglia individuo. Quindi, allorchè l'intelletto rivolgendosi al sentimento paragona l'anzidetta quiddità col particolare, che percepisce col senso ed immagina colla fantasia, può benissimo attribuir l'una all'altro, mediante il giudizio, come cosa che nel particolare veracemente si avvera. A schiarimento rechiamo un esempio. Io veggo cogli occhi una cosa che si muove da sè medesima; e sotto la luce della virtù astrattiva formo in me l'idea di vivente. Quest'idea di vivente esprime la quiddità stessa che si trova nell'obbietto veduto, ma l'esprime in modo astratto; e tal quiddità appunto io concepisco mercè di essa idea, affissandomi nei semplici caratteri costitutivi della vita, senza badare nè all'astrazione sotto cui mi vengono presentati, nè all'esistere che quella essenza ha nella mente e potrebbe avere fuori in sè stessa. Essendo poi che io medesimo, il quale intendo, son quegli che sento; non posso trattenermi dal riflettere sopra la sensazione ed accorgermi di aver presente nella percezione del senso la cosa particolare

che si muove e da cui ho astratto quel concetto di vita. Non può fare adunque che io quindi non ravvisi in quell'obbietto sentito una concretizzazione reale dell' essenza, da me contemplata astrattamente, e però proferisca il giudizio: la cosa che io veggo è un vivente. Con tale affermazione attribuisco all'individuo veduto co' sensi ciò, che io contemplava coll'intelletto; ma non gli attribuisco una mia forma, bensì una quiddità che di fatto sussiste in lui.

ARTICOLO X.

L'intelletto possibile per S. Tommaso è quello che nel linguaggio moderno si direbbe facoltà intellettiva.

218. Una delle maggiori difficoltà, che s'incontrano nello interpretar S. Tommaso e nel volerne chiarire le teoriche, si è la mutazione quasi totale del linguaggio filosofico, fatta da Cartesio a questa parte. Fu questo il mezzo forse più poderoso che si adoperasse per oscurare ed abbattere la dottrina degli antichi e farla quasi cadere perpetuamente in obblio. Perduta la significazione de' vocaboli, divenne difficilissimo l' intendimento de' concetti, e così fu agevole l'attribuire a quei sapienti, secondo che meglio a ciascuno talentava, ogni più strana ed odiosa sentenza. Quelli stessi, che con buona volontà si accostarono a leggere i volumi di S. Tommaso, appiccarono bene spesso alle sue frasi un senso alienissimo dalla sua dottrina; e quindi non è meraviglia se molti oggidì ne sfringuellano sì malamente, che è una pietà ad udirli. Importa dunque assaissimo non perdonare a diligenza niuna in questa materia, ponendo ogni studio a dilucidare il senso dei vocaboli usati dal santo Dottore, e mostrare a quali voci moderne essi equivalgano. Il che se è necessario in tutti i punti di dottrina filosofica, è molto più in questo dell'origine delle idee; sì per la rilevanza dell' argomento, e sì per la maggiore mutazione in esso avvenuta. Io veramente mi sono studiato

nel corso di questa trattazione di accennare, quando il bisogno lo richiedeva, a quali nomenclature, conformi al tempo d'oggi, corrispondono le parole usate da S. Tommaso. Ma sarà bene, anche con pericolo d'essere accusato di ripetizioni troppo frequenti, che il faccia qui singolarmente intorno all'intelletto possibile ed all'agente.

219. E cominciando dall'intelletto possibile, dico che per intelletto possibile non s'intende altro da S. Tommaso se non la potenza o facoltà intellettiva.

A ben convincersene basterebbe por mente al semplice significato di quelle parole. Conciossiachè la frase *intelletto possibile* in rigor di vocaboli non esprime altro, se non il principio intellettivo, secondo che esso è tuttavia in potenza quanto all'intendere; e però fu destinata a significare quella virtù dell'animo, per cui siamo capaci di uscire nell'intellezione attuale. È questa manifestamente la dottrina dell'Angelico. *Cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem, per quam simus intelligentes in potentia... Et propter hoc vocatur intellectus possibilis; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis* [1]. Laonde l'intellezione, formalmente presa, appartiene all'intelletto possibile: *Intellectus possibilis est, quo hic homo formaliter intelligit* [2]. L'intelletto possibile è quello, che accoglie in sè la idea, ossia la specie intelligibile; esso è che elice l'atto intellettivo, e però esso solo è il subbietto in cui risiede la scienza: *Intellectus possibilis est qui speciem recipit et actum intelligendi elicit; et sic solus intellectus possibilis est, qui est subiectum scientiae* [3]. L'operazione, che consiste nell'intendere, nasce dall'intelletto possibile, come da primo principio dell'intellezione; in quella guisa appunto che l'operazione, la quale consiste nel sentire, sorge dalla potenza sensitiva: *Haec operatio, quae est intelli-*

1 S. Tommaso *Qq. Disp.* Quaestio *De spirituali creatura* a. 9.
2 *In tert. de Anima* lect. VII.
3 Opuscolo *De Potentiis animae*.

gere, egreditur ab intellectu possibili, sicut a primo principio per quod intelligimus; sicut haec operatio, sentire, egreditur a potentia sensitiva [1]. Che più? L' intelletto possibile è quella facoltà, per cui ciascun uomo appartiene alla specie umana: *Relinquitur quod intellectus possibilis sit, quo hic homo speciem humanam sortitur* [2]. E da ciò S. Tommaso inferisce esser falsa l' opinione di Averroe, che ammetteva un solo essere numericamente un tale intelletto in tutti gli uomini: *Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse*; per la ragione che il costitutivo specifico non può essere *uno di numero* in tutti gli individui numericamente distinti tra loro, comechè appartenenti alla medesima specie: *Impossibile est esse unum numero in individuis speciei illud, per quod speciem sortiuntur* [3].

220. Tutte queste cose rendono evidente più della luce che l'intelletto possibile di S. Tommaso equivale nel linguaggio moderno a ciò, che noi chiameremmo semplicemente *intelletto* ovvero *potenza intellettiva*. Quindi ad esso debbono attribuirsi tutti gli atti che sono proprii di tale potenza; e però il S. Dottore lo chiama facoltà indipendente dagli organi, facoltà conoscitiva delle cose non solo materiali ma altresì immateriali, facoltà riflessiva sopra sè stessa e sopra l'idea di cui è informata: *Quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum, quae habent affinitatem vel cum toto corpore vel cum parte corporis* [4]; *Intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam* [5].

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De anima* a. 3.
2 Quaestio *De spirituali creatura* a. 9.
3 Ivi.
4 Ivi *Ad septimum.*
5 Ivi *Ad sextum.*

ARTICOLO XI.

L' intelletto possibile non è potenza meramente passiva, ma è potenza attiva mescolata di passività.

221. S. Tommaso dice sovente che l' intelletto possibile è passivo. Così nella Somma teologica muove la quistione: se l' intelletto sia potenza passiva; e risponde di sì, intendendo ciò dell' intelletto possibile, a cui appartiene l' intellezione: *intelligere est quoddam pati* [1]. Ma per non togliere abbaglio conviene intendere il senso di questa affermazione.

Attivo è ciò che dà; passivo ciò che riceve. Per lo che l' attitudine o capacità di un subbietto a ricevere una qualche determinazione può appellarsi potenza passiva; e per contrario dee dirsi potenza attiva l'efficacia di un subbietto a produrre e far esistere siffatta determinazione. Esempio della prima potenza, cioè della passiva, può essere il marmo in quanto è capace di diventare statua, o la cera in quanto è idonea a venir liquefatta. Esempio della seconda, cioè dell' attiva, può essere lo scultore in quanto è abile a trasformare il marmo in istatua, o il calorico in quanto è capace di far passare la cera da stato solido a stato liquido. Acconciamente Leibnizio: « Se la potenza risponde alla voce latina *potentia*, è opposta *all'atto*; e il passaggio dalla *potenza all' atto* è il *cangiamento*. Questo *cangiamento* è quello che intende Aristotile per la parola *movimento*, quand' egli dice *che il movimento è l' atto, ossia l'attuazione, di ciò che è in potenza*. Si può dunque dire che la *potenza* in generale è la possibilità del cangiamento. Ora il cangiamento, o l' atto di questa possibilità, essendo azione nell' un soggetto e passione nell' altro, vi dovranno essere parimente due potenze: l' una passiva, l' altra attiva.

[1] *Summa Th.* 1 p. q. 79, a. 2.

L'*attiva* potrà essere appellata *facoltà*, e forse la *passiva* potrebbe appellarsi *capacità* o *ricettività* [1]. »

Dunque se in un soggetto si avvera il cangiamento, ma in guisa che esso proceda dalla potenza stessa in cui il cangiamento vien ricevuto; allora quella potenza sarà passiva in un senso ed attiva in un altro; il che vale a dire che essa sarà attiva ma mescolata di passività. Questo appunto interviene all'intelletto possibile, il quale emette l'atto intellettivo restandone esso stesso informato. Per fermo S. Tommaso chiama passivo l'intelletto, ma in che senso? In quanto esso passa dalla potenza all'atto, ossia in quanto accoglie in sè l'atto intellettivo che prima non avea, e che per essere atto immanente non passa in un esterno subbietto, ma resta nel principio stesso da cui procede. In fatti, il santo Dottore nell'articolo sopraccitato, dopo aver distinte tre specie di passioni, e riposta la terza in ciò solo che si riceva in atto, a cui prima si era in potenza: *tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia* [2]; conchiude che passando l'intelletto nostro dall'intendere potenzialmente ad intendere in atto, dee dirsi passivo nel senso dianzi spiegato: *In principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet, quod intelligere nostrum est quoddam pati secundum tertium modum passionis, et per consequens intellectus est potentia passiva* [3].

1 *Si la* puissance *répond au latin* potentia, *elle est opposée à l'*acte, *et le passage de la puissance à l'* acte *est le* changement. *C'est ce qu'Aristôte entend par le mot de* mouvement, *quand il dit* que c'est l'acte ou peut-être l'actuation de ce qui est en puissance. *On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité du changement. Or le changement ou l'acte de cette possibilité, étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une* passive *l'autre* active. *L'*active *pourra être appellée* faculté, *et peut-être que la passive pourrait être appellée* capacité *ou* receptivité. Nouveaux Essais sur l'entendement humain *Liv. II, ch. XXI.*

2 *Summa Th.* 1 p. q. 79, a. 2.

3 Ivi.

Che poi questo intelletto, di cui qui parla, sia l' intelletto possibile, è chiaro per tutto ciò che dicemmo nell'articolo precedente; in cui dimostrammo che, secondo l'Angelico, l'intelletto possibile è quello, a cui appartiene l' intellezione. E senza ciò, la cosa è affermata qui stesso nella risposta alla seconda difficoltà, dove espressamente si dice che l' intelletto, appellato passivo nel modo dianzi spiegato, è l' intelletto possibile, il quale venne così chiamato per essere in potenza a rispetto degl' intelligibili: *Intellectus, qui est in potentia ad intelligibilia (quem Aristoteles ob hoc nominat intellectum possibilem), non est passivus nisi tertio modo.*

222. Nondimeno il medesimo santo Dottore ci ha detto e ripetuto più volte che l' intelletto possibile (il quale è detto qui potenza passiva) è quello appunto che *actum intelligendi elicit.* Dunque codesto intelletto è talmente potenza passiva, che sia ancora con proprietà di linguaggio potenza attiva; poichè il cangiamento, a cui esso soggiace, cioè l'atto intellettivo onde s' informa, procede da lui medesimo. E veramente se l' intendere è atto vitale, anzi atto perfettissimo di vita: *perfectior modus vivendi est eorum, quae habent intellectum* [1], e l' atto vitale giusta S. Tommaso, è quello che procede da un principio intrinseco al vivente: *opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes* [2]; è manifesto che l' intelletto possibile sotto questo aspetto è potenza attiva, in quanto è quel principio da cui sgorga il cangiamento.

223. Oltre all' accennato, ci ha un altro senso, in cui S. Tommaso chiama passivo l' intelletto possibile: in quanto cioè con tal voce vuole significarsi una potenza, la quale non basta ad uscire nel proprio atto, se non viene mossa da un altro principio da sè distinto che la determini. Imperocchè il santo Dottore in ciò ripone la differenza delle virtù passive dalle attive: *Haec est*

1 S. TOMMASO *Summa Th.* 1 p. q. 18, a. 3.
2 Ivi a. 1 ad 2.

differentia inter virtutes activas et passivas, quod passivae non possunt exire in actum propriae operationis, nisi moveantur a suis activis, sicut sensus non sentit nisi moveatur a sensibili; sed virtutes activae possunt operari sine hoc quod ab aliquo moveantur, sicut patet in viribus animae vegetabilis [1]. E di qui passa a dire che come l'intelletto agente è potenza attiva, così per contrario è potenza passiva l'intelletto possibile: *In genere intellectus invenitur duplex potentia: activa, scilicet intellectus agens; et passiva, sicut intellectus possibilis.* Imperocchè l'intelletto possibile non può uscire nella propria operazione, che è l'intendere, se non viene mosso dall'intelligibile; laddove l'intelletto agente, non avendo per ufficio l'intendere, ma bensì il rendere in atto l'intelligibile; non ha bisogno di esser mosso da altro principio attivo, ma solo ha mestieri del fantasma sensibile come materia della sua operazione, secondo che diremo più sotto. Ciò tuttavia non toglie che l'intelletto possibile sia sotto altro rispetto, come dicemmo, una vera attività; perciocchè ad esso appartiene una vera operazione, cioè l'intendere; e l'operazione non può concepirsi senza attività operatrice.

ARTICOLO XII.

Nel linguaggio moderno l'intelletto agente non è altro che una virtù astrattiva primigenia.

224. Noi già altrove osservammo come la stessa frase d'*intelletto agente*, con non altra mutazione che della forma concreta in astratta, viene a risolversi nella nomenclatura di *attività intellettuale*. E con voce analoga talora lo denominò S. Tommaso, chiamandolo *virtutem immaterialem activam*, ovvero *virtutem ex parte intellectus*. Dobbiamo ora chiarire in che propriamente vien posta dal santo Dottore codesta virtù; la qual cosa, sebbene sia

1 Opuscolo 48 *Super Boëthium De Trinitate.*

stata da noi spiegata in varii luoghi, non sarà inutile che qui di bel nuovo e meglio si chiarisca.

S. Tommaso, benchè costantemente distingua come due potenze l'intelletto agente ed il possibile, attribuendo loro diversa azione; nondimeno ci dichiara in termini espressi, che quinci non segue essere in noi doppia l'intellezione: *Duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones... Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat* [1]. Se una è l'intellezione, una è in noi la facoltà o potenza intellettiva; e questa vedemmo essere appunto l'intelletto possibile [2]. Nondimeno acciocchè questa potenza intellettiva possa uscire nell'atto suo, si richiede l'intervento d'un'altra azione, e quindi di un'altra virtù operativa, la quale per appartenere alla parte intellettuale dell'anima, fu denominata anch'essa intelletto, ma col distintivo di agente: *In omni actu, quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis* [3]. Svolgiamo alquanto più in particolare in che consiste l'azione di questa virtù e qual ne sia l'esigenza.

225. S. Tommaso ragiona così: Se gli universali, che sono gl'intelligibili in atto, sussistessero per loro stessi fuori del nostro spirito, come volle Platone; non ci sarebbe niuna necessità di ricorrere all'intelletto agente. Ma Aristotile avendo stabilito che gli universali, obbietto della nostra intellezione, non sussistono se non nei concreti sensibili, i quali non sono *attualmente* intelligibili; ebbe uopo di ammettere una certa virtù, la quale renda intelligibili in atto gl'intelligibili in potenza, astraendo le specie delle cose dalla loro materia e dalle loro materiali condi-

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De anima* a. 4 ad 8.

2 Quindi è che le forme intelligibili, ossia le idee, nel solo intelletto possibile sono ricevute e in niuna guisa nell'agente: *Formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.* Quaestio *De mente* a. 6 ad 7.

3 Quaestio *De mente* a. 8 ad XI.

zioni; e questa virtù si appella intelletto agente: *Non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia, quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere, nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu; necesse habuit ponere aliquam virtutem, quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et a materialibus conditionibus; et haec virtus vocatur intellectus agens* [1].

226. Questa è la prova che S. Tommaso perpetuamente adduce sotto diverse forme per dimostrare la necessità dell' intelletto agente, il doversi cioè attuare per opera d'astrazione l'obbietto proprio della nostra facoltà intellettiva. Così, per allegarne un altro esempio, nella quistione *De anima* egli ci dice: È mestieri riconoscere oltre l'intelletto possibile, l'intelletto agente; il quale renda in atto gl'intelligibili, che debbono muovere l'inletto possibile. Il che esso fa per astrazione dalla materia, e dai materiali aggiunti, che sono i principii della individuazione: *Oportet ponere, praeter intellectum possibilem, intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis* [2]. Il medesimo ripete quasi colle stesse parole nella Somma teologica: Fa duopo riconoscere una certa virtù da parte dell'intelletto, la quale formi gl'intelligibili in atto per astrazione delle specie dalle condizioni materiali; e questa è la necessità di porre l'intelletto agente: *Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem* [3].

Da questi e da innumerevoli altri luoghi, che io per brevità tralascio, ma che ognuno può consultare da sè medesimo, aper-

1 Quaestio *De Spirituali creatura* a. 9.

2 Quaestio *De anima* a. 4.

3 *Summa Th.* 1 p. q. 79, a. 3.

tissimamente si raccoglie non essere altro l'ufficio dell'intelletto agente, secondo S. Tommaso, se non quello di rendere intelligibili gli obbietti sensati per opera di astrazione. Il perchè denominandosi ogni potenza dall'atto suo proprio; se l'atto dell'intelletto agente è quello di astrarre, l'intelletto agente non è altro in sostanza che una *virtù astrattiva*. Alla quale, se così piace per amor di chiarezza, puossi aggiungere l'epiteto di *primigenia*, per denotare che la sua astrazione è ordinata a formare i primi intelligibili; quelli cioè che appartengono alla cognizione diretta, non alla cognizione riflessa. E veramente S. Tommaso non ci dice che essa si esercita sopra una previa intellezione (il che sarebbe, se si trattasse di conoscenza riflessa), ma ci dice bensì che essa si esercita solamente sopra gli obbietti sentiti e immaginati, cui il santo Dottore esprime col vocabolo di fantasmi: *Facit phantasmata intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam* [1].

ARTICOLO XIII.

L'intelletto agente è potenza del tutto attiva, e in niun modo passiva.

227. Questa proposizione non ha bisogno alcuno d'essere dimostrata; tanto è cospicua per sè medesima, atteso le cose fin qui discorse. E di vero noi vedemmo che in tanto l'intelletto possibile partecipa della passività, in quanto per uscire nel proprio atto, ha bisogno di ricevere una determinazione dell'obbietto intelligibile, e in quanto riceve in sè stesso come propria perfezione l'atto che emette. Ora l'una nè l'altra di queste cose non possono dirsi dell'intelletto agente. Non può dirsi la prima; perchè l'intelletto agente è sempre desto di per sè e determinato ad operare; e solamente richiede la presenza del fantasma, come di materia

1 *Summa Th.* 1 p. q. 84, a. 6.

intorno a cui esso eserciti la sua operazione. Non può dirsi la seconda, perchè l'intelletto agente colla sua azione non perfeziona sè medesimo, ma perfeziona il fantasma e l'intelletto possibile. Perfeziona il fantasma, in quanto lo illumina; cioè in quanto colla sua influenza lo rende intelligibile. Perfeziona l'intelletto possibile, in quanto rendendogli intelligibile il fantasma gli manifesta l'obbietto, e così lo fa uscire dalla potenza all'atto. Per la qual cosa, se dall'una parte l'intelletto possibile, come dicemmo, è quello che ci costituisce intellettivi, cioè intelligenti in potenza; dall'altra l'intelletto agente è quello che, discoprendo colla sua luce l'oggetto, ci fa passare dalla potenza all'atto, e così ci rende intelligenti in atto: *Est intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes quandoque quidem in potentia quandoque autem in actu; intellectus autem agens est, quod facit nos intelligentes actu* 1.

Onde l'intelletto agente è sotto tale riguardo compimento in certa guisa della nostra virtù intellettiva; sicchè da esso altresì l'anima nostra si denomina intellettuale, come da lume in virtù del quale passa dal potere intendere ad intendere attualmente: *In intellectu humano lumen quoddam est, quasi qualitas vel forma permanens; scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur* 2.

228. Di qui nasce ancora che la virtù nostra d'intendere, in quanto abbraccia l'una e l'altra potenza, l'intelletto possibile cioè e l'agente, dee dirsi in tutto rigore di termini virtù attiva; perchè così essa contiene tutto quello che si richiede per uscire nell'atto intellettuale, posta come semplice materia la previa percezione sensibile. Ciò sembra evidentemente dedursi dalla dottrina di S. Tommaso. Imperocchè distinguendo egli la potenza attiva dalla passiva, dice che la prima si avvera quando il principio interno è sufficiente a condurre il subbietto all'atto com-

1 S. Tommaso Quaestio *De anima* a. V.
2 Quaestio *De Prophetia* a. I.

piuto; e che viceversa la seconda ha luogo, quando il principio interno non è bastevole di per sè solo a dare un tale atto: *In naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum; sicut patet in sanatione; ex virtute enim naturali, quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva, quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aëre fit ignis, hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aëre existentem* [1]. Di che egli inferisce che la scienza in colui che impara preesiste in potenza non puramente passiva ma attiva; altrimenti l'uomo non potrebbe mai acquistarla per proprie ricerche: *Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam* [2]. Venendo poi a spiegare più in particolare questa preesistenza, dice che la scienza è contenuta come in seme nei primi concetti che si formano nella mente nostra senza niuna fatica in virtù del lume dell'intelletto agente per le specie astratte dai sensibili: *Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas* [3].

Dalle quali cose manifestamente apparisce che, potendo l'intelletto possibile in virtù dell'intelletto agente uscire nella conoscenza de' primi concetti, i quali contengono virtualmente ogni scienza; ne segue che dall'una e dall'altra potenza prese insieme, cioè dall'intelletto possibile e dall'agente, risulta in noi un principio intrinseco di per sè sufficiente a produrre la conoscenza del vero. E così lo disse espressamente l'Angelico nel suo comento al libro *De Trinitate* di Severino Boezio; là dove, dopo avere osservato che in virtù dell'intelletto agente e possibile si

1 Quaestio *De Magistro* a. I.
2 Ivi.
3 Ivi.

trova in noi a rispetto dell' operazione intellettuale la potenza attiva e passiva, conchiude che dunque si trova nell'animo nostro ciò che basta alla perfezione del vero: *Unde sicut aliquae potentiae activae naturales suis passivis coniunctae sufficiunt ad operationem naturalem; ita etiam anima hominis, habens in se potentiam activam et passivam, sufficit ad perfectionem veritatis.*

ARTICOLO XIV.

L'azione dell' intelletto agente, ossia della facoltà astrattiva, precede di natura, non di tempo, quella dell' intelletto possibile ossia della facoltà intellettiva.

229. Questo ancora ci sembra ricavarsi manifestamente dalla dottrina dell'Angelico. Il S. Dottore c' insegna che ad ogni atto intellettivo *concorrono* l' una e l'altra facoltà: *In omni actu, quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis* [1]. Ora il *concorso* dice simultaneità di tempo, benchè non escluda anteriorità di natura. Assegnando poi egli costantemente all'intelletto possibile l'intellezione dell'oggetto, e all'intelletto agente l'astrazione di esso oggetto dai caratteri individuali che lo singolareggiano; spiega un tal atto nel seguente modo: Attesochè la natura specifica delle cose, quanto a ciò che per sè appartiene alla specie, non ha di che moltiplicarsi nei diversi individui, non essendo i principii individuanti la ragione intrinseca della medesima; ne viene che l' intelletto nostro può apprendere la natura specifica senza le condizioni individuanti, e riguardarla così come una. *Cum natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint praeter rationem ipsius; poterit intellectus accipere eam praeter omnes conditiones individuantes, et sic accipietur ut aliquid unum* [2].

1 Opuscolo 48.

2 Quaestio *De Anima* a. 4.

Niente poi ripete più frequentemente di questo, che l'obbietto dell'intelletto è la natura o quiddità delle cose, e che essendo tal quiddità singolareggiata nei concreti sensibili (i quali, attesa la loro materialità non possono operare sopra l'intelletto); ne segue che il nostro spirito dee considerarsi fregiato di vera primigenia virtù astrattiva, per opera della quale rimuova idealmente dall'oggetto appreso pei sensi le condizioni individuanti, e ne faccia rilucere la semplice natura. Il che come avvenga, quantunque sia stato spiegato da me più volte, nondimeno non sarà inutile farne qui un altro piccolo cenno.

230. Ogni facoltà o potenza operativa, per ciò stesso che è tale, ha nella propria natura una certa inflessione e determinazione ad uscire nel proprio atto, come prima le sia presentato il subbietto, intorno a cui deve operare. E la ragione ne è, perchè l'idea di facoltà o potenza capace di emettere un'azione importa l'idea di forza e di tendenza all'azione medesima, sicchè l'azione dee concepirsi come preesistente in lei virtualmente. Dunque le potenze conoscitive, le quali come potenze vitali sono attive, sono per natura sì fattamente conformate, che debbono uscire nei loro atti, ossia nella percezione del proprio obbietto, tostochè esso obbietto sia loro in debito modo proposto.

Ora, come la vista è facoltà naturata a percepire i colori e l'udito i suoni; così l'intelligenza è facoltà naturata a percepire le quiddità delle cose. Il perchè noi veggiamo che essa nell'apprendere gli obbietti esprime sempre, in maniera più o meno chiara e distinta, ciò che ne costituisce l'essenza, e in quanto ciò esprime li percepisce. Così, a cagion d'esempio, essa percepisce l'ente esprimendo che cosa sia *ente;* percepisce la sostanza esprimendo che cosa sia *sostanza;* percepisce la qualità esprimendo che cosa sia *essere qualità;* percepisce la durata esprimendo che cosa sia *durare*; percepisce la mutazione esprimendo che cosa sia *mutazione* e va discorrendo. Tutto il contrario avviene del senso, il quale apprende un fatto concreto, senza percepire in che esso consista. Ora la quiddità come tale, val quanto dire di per sè,

non è ristretta a questo o quell' individuo, ma ne prescinde; e d'altra parte non sussiste nell'ordine reale se non individuata e concreta. Dunque l' intelligenza umana, per ciò stesso che è facoltà di percepire la quiddità, dev'essere dotata di virtù precisiva o astrattiva; sicchè nel volgersi all' oggetto sia capace di sciogierlo intenzionalmente, e quindi di percepirlo quanto a ciò che esso è, vale a dire quanto all'essenza, senza guardare alla individualità che lo limita nell'esistenza. Ecco l' ufficio e la necessità dell' intelletto agente a rispetto dell' azione dell' intelletto possibile; e il bisogno della simultaneità di tempo dei due atti, con semplice precedenza logica e di natura. Renderemo cospicua la cosa per via d'una similitudine.

231. Prendiamo un cristallo dotato di tale virtù, che non dia passaggio se non a un sol raggio del fascetto luminoso, esempigrazia al solo raggio verde ripulsandone tutti gli altri. Noi in tale cristallo avremmo una duplice virtù: una virtù resolutiva del fascetto luminoso, la quale libera in certa guisa il raggio verde dal consorzio degli altri, coi quali era mescolato e quasi confuso; e una virtù ricettiva o trasmissiva, che voglia dirsi, di esso raggio verde, già reso libero e separato in sè solo. Ciò ci dà immagine dell' intelletto agente e dell' intelletto possibile, in quanto il primo ripulsando i caratteri individuanti apre in certa guisa il passo alla sola natura, la quale nel fantasma era avvinta da quelle concrete determinazioni; e il secondo riceve in sè intenzionalmente sì fatta natura, così depurata ed astratta: *Actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio intellectus agentis est abstrahere intelligibilia* [1].

Dippiù se si riguarda il tempo, gli atti di quelle due virtù nel cristallo anzidetto sono contemporanei; perchè appena in esso percuote il fascetto luminoso, si avvera la ripulsione degli altri raggi e la trasmissione del raggio verde; senza che possa assegnarsi niun istante, in cui succeda l'una cosa e non l'altra. Non-

1 Quaestio *De anima* art. 4 ad 7.

dimeno per ordine di natura è prima la ripulsione degli altri raggi e poscia il ricevimento d un solo. Così del pari nell'intelletto: quanto all'ordine del tempo, l'azione della virtù astrattiva è simultanea all'azione della potenza percettiva della quiddità; nondimeno logicamente e per natura la prima va innanzi alla seconda. In somma appena un oggetto ci ferisce, lo spirito nostro reagendo con tutte le sue potenze capaci d'impossessarsene, come col senso ne percepisce le sensibili qualità e coll'immaginazione ne forma il fantasma; così coll'intelligenza ne apprende l'essenza, abbandonando le note individuali, che non appartengono ad essa in quanto tale. Ma in questo atto intellettivo entrando l'analisi del filosofo vi distingue due cose: I. lo sceveramento delle condizioni individuali che vengono abbandonate, sicchè resti a fronte dell'intelletto la sola quiddità; II. il venir questa in certa guisa accolta e percepita dalla facoltà intellettiva. In quanto si fa quella separazione, abbiamo l'esercizio dell'intelletto agente, ossia della virtù astrattiva. In quanto la quiddità, che rimane francata dalle sue condizioni individuali, viene percepita; abbiamo l'atto dell'intelletto possibile, o con altro vocabolo l'intellezione. Ma questa successione di atti è frutto di analisi filosofica; nel fatto tutti e due i momenti sono contemporanei.

Infine quelle due virtù notate nel cristallo, da noi tolto in esempio, cioè la *diafaneità* a rispetto del raggio verde, e l'*opacità* a rispetto degli altri raggi del fascetto luminoso, sono due virtù distinte tra loro, comechè concorrenti ad un solo ed identico effetto. Così in simil modo la virtù astrattiva e la potenza intellettiva, vale a dire l'intelletto agente e l'intelletto possibile, nello spirito umano sono due vere virtù diverse e distinte, quantunque amendue concorrano con atto proprio alla produzione di un solo effetto che è l'intendere. Il che non dee recar meravigli ai versati nella fisica, i quali sanno quante volte una sola risultante è l'effetto di più forze o convergenti o anche divergenti tra loro.

ARTICOLO XV.

Si risponde alle obbiezioni del Rosmini.

232. L'illustre Rosmini nel primo volume del *Nuovo Saggio* confuta tra gli altri Aristotile; e confutando Aristotile si studia in sostanza di confutare l'origine delle idee sostenuta da S. Tommaso e dagli Scolastici. Io lascio indietro le cose che egli dirige solamente contro il filosofo di Stagira; le quali sebbene mi sembrino inesatte; nondimeno non debbono qui occuparmi, perchè mi trasporterebbero fuori del mio assunto. Forse in altro luogo mi occorrerà di parlarne. Per ora mi restringo alla sola oppugnazione che riguarda la teorica aristotelica per quella parte, in cui essa si conviene colla teorica di S. Tommaso.

I. *Obbiezione.* Le prime verità non si possono derivare dai sensibili. Imperocchè tali verità non sono cieche, ma fondate sopra intrinseche ragioni. Ora codeste ragioni nelle cose esterne, da noi percepite co' sensi, non si ritrovano; giacchè le cose esterne non sono ragioni, ma fatti; i quali son sempre particolari, laddove per contrario le ragioni sono generali [1].

Risposta. Le cose esterne sono fatti, ma in ogni fatto è concretata una ragione, ossia un essenza; la quale eziandio nel fatto contingente è immutabile. *Nihil est adeo contingens, quod non aliquam necessitatem participet.* E di vero è un fatto il triangolo che io per avventura veggo cogli occhi o formo colle mani, ma che questo triangolo debba avere tre lati e tre angoli e che i suoi tre angoli debbano essere eguali a due retti, è di assoluta necessità. O potrebbe per avventura chiudersi uno spazio con tre lati e nondimeno aver quattro angoli ovvero superare due angoli retti? Del pari voi tirate una linea perpendicolare sopra una retta, la quale per conseguenza formerà quinci e quindi due angoli.

1 *Nuovo Saggio* vol. I, sezione IV, pag. 205.

È questo un fatto. Ma ditemi, potreste voi fare che quegli angoli non siano eguali tra loro? No certamente. Eccovi una ragione; la quale come vedete è obbiettiva; non istà soltanto nelle vostre idee; ma sta nel fatto stesso che voi contemplate, e intanto voi la contemplate in quanto così è, e non viceversa.

Egli è vero che il senso non la percepisce; siccome quello che guarda il solo fatto, cioè i tre lati chiudenti uno spazio e la retta elevata a perpendicolo sopra di un'altra. Ma ciò che monta? Se il non essere una cosa percepita da una facoltà conoscitiva autorizzasse a dire che essa non si trova nell'oggetto; per egual modo dovremmo dire che la luce non è nei corpi, perchè essa non può essere fiutata col naso. L'intelletto è facoltà universale di conoscere, e il suo obbietto è propriamente l'essenza o quiddità delle cose. Codesta essenza si trova nel sensibile; e però può apparire all'intelletto, benchè non sia percepita dal senso; siccome appunto il colore che è nel pomo, da me tenuto in mano, può manifestarsi alla vista, benchè non sia sentito dal tatto.

Ma si soggiunge: il fatto è particolare e l'essenza è universale.

Domando, se il triangolo particolare, che ho sotto gli occhi, abbia un'essenza, ovvero sia triangolo, senza avere nessun'essenza. Ciò sarebbe per verità portentoso, e più che portentoso; perchè sarebbe un assurdo. Ogni cosa benchè particolare, se è, ha la propria essenza; giacchè l'essenza è appunto ciò, per cui una cosa è quel che è. L'essenza dunque può essere particolare e può essere universale. È particolare in quanto è ristretta all'individuo; è universale, in quanto si concepisce di per sè astraendo dall'individuo. L'intelletto la concepisce appunto in questo secondo modo; e però a rispetto di lui ella dicesi universale, in quanto soggiace all'astrazione del medesimo.

II. *Obbiezione.* Questa dottrina non distingue abbastanza il senso dall'intelletto. Essa pone la loro distinzione nel solo obbietto, e non nel modo stesso del loro operare [1].

[1] Ivi pag. 209.

Risposta. Falso. Primieramente la distinzione degli obbietti basta a determinare la distinzione delle potenze; giacchè le potenze son date secondo l'esigenza dell'obbietto, e noi dall'immaterialità dell'obbietto inteso argomentiamo l'immaterialità della potenza intellettiva, e dall'immaterialità della potenza intellettiva argomentiamo l'immaterialità dell'anima da cui la potenza intellettiva rampolla. In secondo luogo la differenza tra il senso e l'intelletto è posta dagli scolastici nel modo ancora di operare essenzialmente diverso; giacchè il senso opera con dipendenza dagli organi, l'intelletto esclude una tal dipendenza. Vegga il lettore ciò che intorno al divario di queste due potenze abbiamo favellato in questo e nel precedente volume [1].

III. *Obbiezione.* La teorica dell'astrazione per l'origine delle idee resta nel vago. Essa si riduce a dire che noi abbiamo la potenza capace di formar le idee; ma non tocca il modo come esse si formino. Ciò non si potrà mai spiegare senza ricorrere a qualche idea innata [2].

Risposta. La teorica dell'astrazione, non si ferma ad asserire soltanto che abbiamo la potenza di formare le idee, ma scende ad indicare espressamente il modo, stabilendo che esse si formano per la percezione della sola quiddità del sensibile, esclusi i caratteri individuali che la determinano. Ciò non è un tenersi nel vago, ma è un riconoscere nella mente quel solo, che è richiesto alla produzione dell'effetto. Il Rosmini dice benissimo che spiegar l'origine delle idee suona altrettanto che spiegar l'origine dei concetti universali. Ma egli s'illude allorchè crede che questi non possano spiegarsi colla sola teorica dell'astrazione. L'idea dell'ente, a cui egli ricorre, è un fuordopera che niente conferisce al bisogno; perciocchè essa non può comunicare ad altrui la propria universalità; e però a formare le altre idee ha sempre uopo d'una virtù astrattiva. Ora se il filosofo nell'asse-

1 *Della Conoscenza intellettuale* vol. I, capo 4, art. VII; e vol. II, capo 3, art. VII.

2 *Nuovo Saggio* vol I, sez. IV, pag. 206.

gnar le cause de' fenomeni, che contempla, non dee peccare nè per eccesso nè per difetto; non è egli ragionevole ricusare d'ammettere ciò, che almanco apparisce soverchio? La dottrina di S. Tommaso, da noi spiegata fin qui, procede appunto con tal circonspezione. Essa dopo aver osservato che l'universale diretto non consiste in altro, se non nel concepire la quiddità per sè stessa, prescindendo dalla sua individuazione concreta, stabilisce che a spiegarne l'origine basta la virtù astrattiva dell'intelletto, supposta la percezione de'sensi; senza ricorrere a forme innate, le quali invece di aiuto recherebbero impaccio. Se questa è una soluzione vaga, si badi che ciò non sia appunto di quel vago che resta sempre nella cognizione umana di quaggiù, la quale non coglie le cagioni in loro stesse ma solo le deduce dagli effetti che osserva.

Del resto io non veggo qual preminenza possa vantare per questa parte quel sistema, che oltre la virtù astrattiva ammette una idea innata nell'animo. Ambedue le teoriche intendono spiegare la formazione degli universali; ambedue riconoscono che la potenza di formarli debb'essere inerente allo spirito umano. Senonchè la prima dice: essendo che un tale effetto si ha per separazione dell'individualità dall'essenza, basta una virtù analitica, che sciolga idealmente l'obbietto appreso da'sensi. La seconda dice: essendo che una tale scomposizione non può farsi, se prima non si sia comunicato al sensibile l'essere che gli manca; ci è mestieri di una forma a priori che contenga quest'essere. Tutta la quistione adunque, chi sottilmente la mira, si riduce a sapere in che consiste l'universale, e se i sensi percepiscono una qualche cosa. Imperocchè se l'universale nell'ordine diretto si ha per la semplice percezione d'una quiddità, senza por mente alla sua individuazione materiale, e se i sensi non percepiscono il nulla; è chiaro che a far sorgere l'universale non si richiede altro fuorchè una virtù astrattiva, e il volere introdurre nella mente qualche altra cosa, è un moltiplicare gli enti senza necessità.

IV. *Obbiezione.* Per formare l'universale mediante l'astrazione, sarebbe mestieri che esso si trovasse in potenza ne' fantasmi, ossia ne' sensati resi stabili nell'immaginativa. Ciò non può sostenersi; perchè il dire che i fantasmi sono universali in potenza è un circolo vizioso. « Come sapete voi che i fantasmi singolari sono *in potenza* universali? Certo dal fatto; perciocchè voi supponete che l'intelletto cavi da quelli gli universali [1]. » Dunque voi dal fatto argomentate la potenza, e dalla potenza la possibilità del fatto: *Idem per idem.*

Risposta. Ancorchè la teorica scolastica dal fatto dell'astrazione argomentasse che i fantasmi sono universali in potenza, non cadrebbe per questo in un circolo vizioso: giacchè il fatto sarebbe per essa accertato o dall'esperienza, la quale ci fa sentire che noi per intendere ci volgiamo sempre ai sensibili; ovvero dalla ragione, che ci persuade questa essere la conoscenza propria della natura umana, composta d'intelletto e di senso. Da questo lato adunque è falso che noi dimostriamo *idem per idem.* Ma è falso di più dall'altro lato. Imperocchè noi dimostrammo che i fantasmi sono universali in potenza non dal fatto dell'astrazione; ben sì dal perchè la natura di una cosa di per sè non richiede di essere in questo o quell'individuo; altrimenti non potrebbe esistere che in lui solo. Esempigrazia, se la natura di uomo richiedesse assolutamente di essere in Pietro, dovunque si verifica la natura umana, dovrebbe verificarsi l'individualità di Pietro; la quale, non essendo moltiplicabile, non renderebbe possibile nè concepibile che un solo uomo; il che è contraddetto dal concetto e dal fatto. Dunque bisogna dire che la individualità di Pietro non appartiene ai caratteri intrinseci della natura umana; e che però la percezione dell'individuo umano contiene un obbietto, in cui la natura è separabile dall'individuazione; purchè si trovi una potenza conoscitiva, capace di eseguire idealmente codesta separazione. In ciò consiste l'essere il fantasma universale in potenza.

1 Ivi pag. 209.

V. *Obbiezione*. Secondo la teorica, di cui si tratta, il senso dovrebbe percepire la cosa esterna individualizzata. Dunque 1.° dovrebbe percepire più dell'intelletto, percependo oltre della natura, anche l'individuazione [1]. 2.° Il senso in tal percezione dovrebbe proferire un giudizio, e dire: la tal cosa che io sento, esiste [2].

Risposta. L'obbiezione suppone che l'individuo risulti dalla natura e dalla individualità come da due cose fisicamente distinte, al modo che i fisici stabiliscono l'aria essere un miscuglio di azoto e di ossigeno. Il negozio corre altrimenti; perciocchè una sola realità è quella dell'individuo, cioè la natura individuata; la quale inchiude nondimeno una distinzione virtuale tra la natura e l'individuazione; giacchè la natura, come dicemmo, non richiede di per sè di trovarsi in tale o tale individuo. Quindi è che l'intelletto può separare idealmente l'una cosa dall'altra; il che non può fare il senso, percettivo qual è del solo individuo materiale. Nel percepire poi codesto individuo, il senso non ha mestieri di giudicarlo, ma basta che semplicemente lo apprenda. L'obbiezione suppone che ogni conoscenza sia giudizio; il che è falso, giacchè anche l'intelletto, quando apprende le essenze, non giudica.

VI. *Obbiezione*. Dal singolare non può astrarsi ciò che in esso non è. Ora l'universale, ossia il comune, non è nei singolari. « Il comune ne' particolari! che maniera di parlare è cotesta .... Il comune non è che un rapporto di più individui colla mia mente: io li confronto insieme, dopo averli percepiti, e noto ciò che hanno di simile, ciò che hanno di dissimile [3]. »

Risposta. Qui si confondono tra loro tre cose: 1.° La comunanza ossia l'universalità, col comune ossia coll'universale. 2.° L'universale diretto coll'universale riflesso. 3.° L'universale in atto coll'universale in potenza. Non il comune, ossia l'uni-

1 Ivi pag. 212.
2 Ivi pag. 213.
3 Ivi pag. 219.

versale, ma bensì la comunanza ossia l'universalità può dirsi che sia un rapporto. Il comune ossia l'universale è una quiddità concepita col rapporto di comunanza; ed altro è esser concepito con un rapporto, altro è non essere che un rapporto; siccome appunto il padre, esempigrazia, dice relazione al figlio, ma sarebbe strano l'affermare che esso non è che una relazione. In secondo luogo l'universale, che inchiude quel rapporto di comunanza, è l'universale riflesso, come spiegammo [1]; non è l'universale diretto. Val quanto dire, non è la semplice quiddità, concepita da sè per esclusione de' caratteri individuali del sensibile; ma è questa quiddità in quanto poscia per riflessione si paragona cogli individui e si considera come rappresentativa di ciò in cui essi si rassomigliano. Ma a quest'atto riflesso è ito innanzi l'atto diretto, per cui la quiddità si è concepita in quanto tale, astrazion fatta dalla individuazione; e così essa, benchè quanto alla cosa che si concepisce può dirsi essere nei singolari, nondimeno non può dirsi essere in loro quanto al modo onde la cosa si concepisce. La quiddità, così appresa, è l'universale diretto, il quale considerato in atto, cioè coll'astrazione, che riceve dall'intelletto, non è negl'individui reali, ma in esso intelletto. Siccome poi codesta quiddità, che sussiste nell'intelletto sotto forma astratta, è quella stessa che sotto forma concreta sussiste negli individui, e sussistendo negli individui è capace d'essere astratta dall'intelletto; quindi è che si dice l'universale, ossia il comune, essere nei singolari, ma solo in potenza.

VII. *Obbiezione.* L'oggetto del senso e quello dell'intelletto sono oggetti totalmente differenti [2].

Risposta. Distinguo: quanto alla forma sotto cui si riguardano, *Concedo;* quanto all'essere stesso che si riguarda, *Nego.* Noi qui parliamo, come ognun vede, dei primi concepimenti dell'intelletto, non dei susseguenti, a cui la mente si solleva in virtù di

1 Vedi il capo 2.° di questo libro.

2 *Nuovo Saggio* vol. I, sez. IV, pag. 223.

quei primi. Questi posteriori concetti riguardano bene spesso oggetti al tutto superiori ai sensi; come sarebbero quelli, che si riferiscono a Dio e alle spirituali sostanze. Ma i primi concepimenti per l'intelletto nostro, che è rivolto alle cose sensibili, hanno un oggetto che è diverso da quello dei sensi sol formalmente, non già materialmente; imperocchè lo stesso essere che i sensi percepiscono in forma individuale, viene inteso dall'intelletto in forma universale: *Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur*. Se fosse altrimenti, sarebbe impossibile accertarsi della realtà del mondo esteriore, e gl'idealisti avrebbero vinta la lite.

VIII. *Obbiezione*. L'intelletto astraendo dovrebbe sapere quello che fa; altrimenti come potrebbe separare cose, che non conosce? L'intelletto ha bisogno d'avere un'idea già astratta, che gli serva di regola per le ulteriori astrazioni [1].

Risposta. La stessa difficoltà può farsi al sistema dell'ente ideale. Quando la ragione applica l'idea innata dell'ente alle sensazioni, dovrebbe sapere ciò che ella fa; altrimenti come potrebbe unire elementi che non conosce? Essa dovrebbe avere qualche giudizio, che le servisse di norma in quella operazione; dovrebbe aver precedentemente la notizia del sentito, che è il subbietto a cui dee applicare l'essere come predicato; dovrebbe sapere il grado di essere che compete all'obbietto particolare, acciocchè non gli attribuisca per avventura più di quel che convenga, e così del resto. Or che risponde il Rosmini a una simile difficoltà? Risponde che quella sintesi è opera della natura e non della elezione, si fa spontaneamente e non riflessivamente; e però non ha uopo di previa cognizione degli elementi che si debbono unire. Lo stesso con più ragione rispondiamo noi in ordine all'analisi primitiva. Diciamo con più ragione, perchè certamente è più facile a comprendersi come una potenza sciolga un composto, i cui elementi non ha ancora percepiti, cosa che fanno tuttodì i chi-

1 Ivi pag. 213.

mici nei loro fornelli, di quello che capire come ella possa congiungere insieme elementi che non possiede, ed affermare identità tra un predicato e un subbietto che ignora del tutto. Il giudizio è un atto per cui si scorge la convenienza o la discrepanza di due termini tra di loro. Esso consiste in percepire una relazione. Or potrebbe percepirsi la relazione senza percepir prima i termini, dal cui paragone essa sorge? Al contrario l'astrazione si ha per semplice omissione e non curanza d' un elemento che è nell' obbietto. A far ciò non è necessario che quell' elemento sia prima conosciuto dalla potenza che dee astrarne. La cognizione poi d'una regola, che diriga l' intelletto a così operare, allora sarebbe necessaria, se l' intelletto si movesse a tal operazione per propria arte e non per conformazion naturale ricevuta da Dio.

IX. *Obbiezione*. L' intelletto nell' astrarre percepisce o no il singolare? « Per superare questa difficoltà gli Scolastici sono ricorsi a dire che l' intelletto percepisce i particolari per *quandam reflexionem*. Ma ognuno vede che il pronome *quidam*, *quaedam*, *quoddam*, per quanto sia rispettabile e spesso adoperato come una tavola nel naufragio de' filosofi, non può sempre acquietare l' umano intelletto, curioso d' investigare delle migliori ragioni [1]. »

Risposta. Prima di volgere in ridicolo una dottrina, bisogna studiarsi di ben comprenderla. Quella frase che il singolare corporeo si conosce dall' intelletto nostro per *quamdam reflexionem* è di S. Tommaso; nè il *quamdam* è adoperato da lui come tavola nel naufragio, ma bensì come nota per esprimere che quell' atto dell' intelletto non poteva appellarsi riflessione, se non in certo senso. Imperocchè non era un ritorno sopra un atto previo di esso intelletto (il che sarebbe stato necessario per appellarsi *simpliciter* riflessione), ma era un volgersi all' atto di un' altra potenza, cioè della immaginativa, in cui riluceva il fantasma o sia la rappresentazione dell' individuo.

1 Ivi pag. 229.

Data così ragione dell' uso fatto della voce *quamdam*, rispondiamo all'interrogazione. L'intelletto percepisce o no il particolare, sopra cui esercita l'astrazione? Alcuni Scolastici hanno sostenuto che sì. Essi hanno opinato che il primo atto dell'intelletto, dopo la percezione sensibile sia la riflessione sopra il sensato, ossia sopra l'atto dell'immaginativa, in cui il sensato riluce; e quindi segua l'astrazione della quiddità del medesimo dai caratteri individuali. Nè io veggo in che modo potrebbe sodamente confutarsi dai difensori dell'ente ideale chi volesse sostenere una simile opinione. Ma codesta sentenza non è quella di S. Tommaso. S. Tommaso vuole (e ciò mi sembra più conforme al vero) che il primo atto dell'intelletto nostro, posta la sensazione, sia la percezione della quiddità dell'oggetto, mediante la astrazione, la quale preceda, come dicemmo più sopra, per anteriorità di natura e non di tempo. In tal caso il singolare, sopra cui dee cadere l'astrazione, non è anteriormente percepito dall'intelletto, ma dal senso; e ad esso si volge l'intelletto astraente per consenso di facoltà, in virtù dell'intima unione che passa tra il senso e l'intelletto, per avere ambidue radice nella stessa anima umana.

X. *Obbiezione*. « Non piccolo sarebbe il mio imbarazzo, ove a me si desse il carico d'ammaestrare l'intelletto agente ad adempire la funzione che il filosofo nostro gl'ingiunge [1]. »

Risposta Assai maggiore sarebbe l'imbarazzo nostro, se dovessimo ammaestrare l'ente ideale. Imperocchè quanta perspicacia bisogna che egli abbia per incontrarsi colla sensazione, senza che egli scenda nel senso, nè quella salga nell'intelletto! Quanta autorità per costringerla a dare un termine estrinseco, mentre essa non percepisce che una modificazione del subbietto! Quanto discernimento per applicarle non la possibilità ma la esistenza; mentre l'ente ideale non è che possibile! Quanta cautela, acciocchè applicandole l'esistenza, non gli applichi ancora i caratteri

1 Ivi pag. 229.

divini, di cui esso ente è corredato! E così potrebbe tessersi un lungo catalogo delle istruzioni difficilissime che bisognerebbe dare a quell'ente, e per le quali non so quanta perizia sia opportuna. Al contrario l'istruzione per l'intelletto agente si riduce a ben poco. Essendo l'intelletto agente facoltà della stessa anima, a cui appartiene anche la fantasia, esso eleva coll'influenza sua il fantasma sicchè valga a determinare obbiettivamente l'intelletto possibile in ordine alla percezione della sola quiddità del sensato, omessi i caratteri individuali della medesima. Al che fare, il fantasma concorre come causa instrumentale e l'intelletto agente come causa principale; e però l'effetto che ne risulta nell'intelletto possibile, vale a dire la specie impressa, determinativa alla produzione del verbo mentale, partecipa della condizione d'ambidue. Partecipa della condizione del fantasma, quanto alla rappresentazione dell'essere dell'oggetto che nel fantasma è contenuto; partecipa della condizione dell'intelletto agente, quanto alla immaterialità di tal rappresentazione, giacchè esprime la sola quiddità di quell'essere, esclusi i caratteri individuali, ond'esso è concretato nel sensibile [1]. Nè ciò dee recar meraviglia; essendo proprio di qualunque strumento l'assorgere sopra la virtù sua, secondo il valore dell'artefice che lo maneggia. Guardate là un pennello. Esso di per sè non vi dice altro se non l'attitudine a trasportare i colori dalla tavolozza sul quadro, senza alcuna abilità a disporli con ordine e simmetria. Nondimeno in mano del Sanzio esso vi tratteggiò quei dipinti, che sono uno stupore a mirarli. Non altrimenti il fantasma. Esso è veramente

1 « In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium: intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. » S. TOMMASO Quaestio *De mente*, a. VI ad 7.

informato della rappresentazione dell' oggetto da noi sentito; e sotto tale riguardo è in atto a fronte della facoltà percettiva dell' intelletto, la quale è tuttavia in potenza. Ma quell' immagine non può riprodurre sè stessa nella mente, se non viene confortata da una forza superiore, che l'aiuti ad influire secondo la sola quiddità dell' oggetto, che inchiude, e non secondo le materiali e concrete determinazioni del medesimo [1]. A ciò sopperisce la virtù attuosa dell' intelletto stesso, la quale dall' effetto, che produce, vien denominata astrattiva [2].

Questa è la spiegazione di S. Tommaso. Altri scolastici concepirono la cosa alquanto diversamente. Essi avvisarono che, posta la sensazione e il fantasma, l' intelletto, il quale è in noi come un occhio sbarrato e sempre desto a vedere tutto ciò che se gli para dinanzi, percepisce immantinente l' atto di quelle inferiori potenze e l' individuo quivi rappresentato. A tal percezione non è mestieri di peculiar luce; stantechè l' intelletto vi è determinato dall' identità stessa dell' anima, fonte di tutte le nostre facoltà conoscitive; ed è una specie di consapevolezza che necessariamente sorge in noi, per riflessione dell' intelletto sopra l' atto della immaginativa. Avuta così la cognizione dell'individuo sensato, l' intelletto vi spande sopra l'innata sua luce, cioè la virtù astrattiva, mediante la quale separa in esso la quiddità dalle circostanze di luogo, di tempo e simiglianti, e così dà origine ai primi concetti universali, che sono principio e fondamento di

1 « Quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma, tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, in quantum scilicet est actu similitudo talis rei, quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia. Et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis. » *Ivi* ad 8.

2 « Virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus. » *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 4 ad 4.

tutte le posteriori conoscenze. Questa spiegazione è molto più facile a concepirsi, siccome quella contro cui non possono neppur muoversi la più parte delle difficoltà dianzi ricordate. Nè essa ha nulla che fare col sistema di Locke; giacchè dove Locke vuole l'intelletto in tutto e per tutto istruito dal senso, questa teorica per contrario stabilisce che l'intelletto in virtù dell'astrazione si apre il varco ad un genere di cognizioni del tutto sue, a quelle cioè delle essenze; le quali, perchè ignote al senso, non vennero in nessun modo ammesse dal sofista inglese. Quindi, secondo lui, nei nostri concetti intellettuali non è altra universalità fuor solamente quella che può raccogliersi dalla comparazione degl'individui; all'opposto in questa teorica degli Scolastici la universalità delle nostre idee è fondata sopra i caratteri intrinseci dell'essenza direttamente appresi; e quinci per riflessione si spande sopra tutti gl'individui esistenti e possibili.

Tuttavia io stimo più ragionevole di seguire la spiegazione di S. Tommaso; perchè mi sembra che il primo atto dell'intelletto non dee essere la riflessione sopra il sensato, ma bensì la percezione diretta dell'essenza del medesimo; convenendo ad ogni facoltà il percepire da prima ciò che costituisce l'obbietto suo proprio, e l'obbietto proprio della mente si è la quiddità delle cose.

CAPO VI.

DEL LUME DELLA RAGIONE

Non ci ha frase così usitata nel comune discorso, quando parlasi di conoscenza, come queste: il lume della ragione; la luce dell'intelletto; il lume, onde Iddio ha naturalmente fregiata la mente nostra. Con ciò il senso comune vuol dare ad intendere non potersi da noi conseguire la notizia del vero per la sola apprensione sensibile del mondo corporeo, ma doversi riconoscere nella parte più nobile dell'anima un'illustrazione d'ordine superiore, che ci disserri e ponga sotto l'occhio della mente l'intelligibile. Il che è quasi una protesta continua che contra il sensismo fa la nostra natura ragionevole, manifestando i suoi dettami per bocca eziandio degl'indotti e illitterati. Nondimeno egli è da spiegare scientificamente in che consiste questo lume della mente, che ogni uomo ammette e riconosce per dettame di natura, e chiarire qual è la sua efficacia intorno alla scoperta del vero. Questo io mi studierò di fare nel presente capo, seguitando la dottrina dell'Angelico.

ARTICOLO I.

In che senso si prende la voce lume a riguardo della ragione.

233. Altra fiata osservammo come i vocaboli, che presentemente adoperiamo a significare obbietti spirituali ed astratti, non furono da prima se non traslati; in quanto, imposti nel loro uso originario a cose materiali e sensibili, vennero poscia innalzati ad esprimere obbietti incorporei ed intelligibili, in vista di alcuna similitudine o semplice analogia, che si scorgesse tra questi e quelle. Nel che ravvisavamo una prova del cominciamento della nostra cognizione dai sensi; essendo certo che noi nomi-

niamo le cose secondochè le conosciamo, e però l'origine de' vocaboli ci è spia e testimonio a scoprire l'origine delle idee.

Tuttavolta, allorchè il vocabolo talmente si applica al nuovo oggetto, che perde del tutto la sua prima significazione; esso diventa nomenclatura propria del medesimo. Così è accaduto verbigrazia alla voce *anima;* la quale adoperata in antico a significare il vento [1], e quinci trasportata a denotare eziandio il principio di vita e di senso; restò poi ristretta a questo per guisa, che sarebbe anzi metafora, e molto ardita, il volerla ridonare in qualche caso al suo uso primitivo.

Per contrario se un nome talmente si volge a significare un obbietto, che non abbandoni la sua prima significazione per rispetto ad un altro, da cui cominciò a prendersi; esso allora nell'usarsi in ordine al nuovo oggetto partecipa d'amendue i sensi, proprio e metaforico. Partecipa del metaforico, in quanto si attribuisce al nuovo oggetto per sola analogia che corre tra questo e il primo oggetto, a cui quella voce apparteneva in senso proprio; partecipa del proprio, in quanto si attribuisce al nuovo oggetto secondo un significato più largo a cui l'anzidetta voce venne estesa e che in rigore si verifica del medesimo. Ciò sembra essere avvenuto della voce lume o luce nel caso presente. Essa adoperata da prima nell'ordine della sola visione sensibile, e sol per metafora trasferita alla visione intelligibile, è venuta poscia talmente confermandosi nella nuova significazione, che non perdesse la prima. Onde in lei a rispetto dell'ordine intelligibile può cercarsi un doppio senso, cioè il metaforico ed il proprio; nel primo, si guarda la ragione di analogia o simiglianza, nel secondo un significato propriamente e direttamente inteso.

234. Questa dottrina è insegnata in modo assai esplicito da S. Tommaso nella sua Somma teologica; là dove chiede se il vocabolo luce si adoperi nel giro delle cose spirituali in senso proprio: *Utrum lux proprie in spiritualibus dicitur* [2]. E la ra-

1 *Impellunt animae lintea,* Orazio *Odarum* lib. I.

2 *Summa th.* 1 p. q. 67, a 1.

gione di muovere una tal quistione si è, perchè dall'una parte S. Agostino dice che Cristo si appella luce propriamente: *Christus non sic dicitur lux, quo modo lapis; sed illud proprie, hoc figurative* [1]; dall'altra S. Ambrogio annovera la voce *splendore* tra quelle che metaforicamente si applicano a Dio [2]. S. Tommaso colla sua consueta limpidezza risolve la quistione così: Bisogna distinguere la prima imposizione del nome dall'uso che poi se ne fa, come nella voce visione, la quale adoperata da prima per la sola vista sensibile, è stata poi estesa fino alla conoscenza intelligibile, giusta quel testo dell'Evangelio: Beati i mondi di cuore, poichè essi vedranno Dio. Il simile è incontrato al vocabolo luce; il quale da principio fu istituito per significare ciò che produce manifestazione nel senso della vista, e poscia fu esteso a significare tutto ciò che produce manifestazione in qualsivoglia genere di conoscenza. Se dunque si prende il vocabolo *lume* secondo la sua prima imposizione, è adoperato metaforicamente nell'ordine spirituale; ma per opposito si adopera in senso proprio, se si prende secondo che nell'uso è stato esteso ad esprimere qualsivoglia manifestazione del vero [3].

235. Dunque, secondo il santo Dottore, oltre il senso metaforico, in cui la voce *lume* può applicarsi alle cose spirituali (tra

1 *Super Genesim* ad litt. 4, c. 28.

2 *De fide ad Gratianum* lib. 2. Prol.

3 « De aliquo nomine dupliciter convenit loqui. Uno modo secundum primam eius impositionem; alio modo secundum usum nominis. Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus. . . et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matthaei 5: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id, quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur. » Luogo superiormente citato.

le quali è certamente da annoverar l'intelletto), ci ha un senso proprio; e questo senso proprio è l'essere manifestativo in ordine alla conoscenza: *Quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem*. Quando dunque si cerca che cosa è in senso proprio il lume del nostro intelletto o della nostra ragione, secondo S. Tommaso; non altro si cerca, se non in che consiste secondo il santo Dottore ciò che è manifestativo del vero all' intelletto nostro o alla nostra ragione.

Questa considerazione è di sommo momento in questa materia. Stantechè alcuni, senza curarsi del senso proprio, così limpidamente espresso da S. Tommaso, volgonsi al senso metaforico, affine di trarne partito a vantaggio di qualche loro particolare sistema. Laonde si dànno a considerare l' ufficio della luce corporea per riguardo alla visione sensibile, e quindi pretendono inferire che le stesse parti debbono sott'ogni aspetto competere a ciò che si appella luce nell' ordine spirituale. Così convertono in principio di dimostrazione ciò che non può servire se non ad illustrare una verità già provata per altra via, e mostrano di non bene intendere che cosa importi l' esser metafora. Imperocchè la metafora per ciò stesso che è traslazione d' una parola dal proprio significato ad un altro estraneo, in virtù di semplice analogia; richiede che alla cosa, a cui si trasporta il vocabolo, non debbano convenire tutti i caratteri che convengono all' altra, a cui il vocabolo si attribuisce in significazione propria. Altrimenti tra l'una e l'altra cosa passerebbe non analogia ma perfetta simiglianza, e però l'uso del vocabolo cesserebbe d' essere metaforico.

ARTICOLO II.

In che consiste per S. Tommaso il lume della nostra ragione.

236. Giusta il significato proprio del vocabolo lume, allorchè esso si adopera nell' ordine spirituale, può adattarsi sì fatto nome

a tutto ciò che in qualsivoglia modo vale a manifestarci la verità: *Quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem.* Quindi luce è Cristo, che venne ad annunziare al mondo il regno de' cieli: *Ego sum lux;* luce sono gli Apostoli che ne bandirono dapertutto la lieta novella: *Vos estis lux mundi;* luce è l'abito della fede, che ci solleva ad assentire alle verità rivelate: *Ex lumine... quod est fides* [1]; luce è la virtù che conforta i Beati alla visione di Dio: *In lumine tuo videbimus lumen;* luce è l'ispirazione profetica: *Lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis propheta constituitur* [2]; luce è l'oggetto che da noi s'intende: *Ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux* [3]; e luce da ultimo è perfino la parola, che manifesta ad altrui un concetto; nel qual senso Beatrice disse presso Dante:

Sicchè t'abbaglia il lume del mio detto [4].

237. Tutte queste cose, come ognun vede, ricevono l'appellazione di luce in proprio senso, atteso l'ordine che hanno al vero che manifestano. Ma restringendoci alla quistione che qui ci occupa, diciamo da prima che per lume della ragione può intendersi tanto la forza stessa intellettiva, massimamente presa in tutta la sua estensione; quanto il mezzo, per cui si rende a lei noto l'oggetto: *Lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum* [5]. Se si prende nel primo senso, la similitudine col lume corporale è meno spiccata; non apparendo bene la distinzione tra il lume e l'occhio, giacchè il vigore intellettuale non è diverso dalla facoltà stessa intellettiva presa in generale. Nè di questo difetto di piena rispondenza sarebbe da prendere meraviglia; giacchè la si-

1 S. Tommaso Quaestio *De fide* a. 1.
2 Quaestio *De prophetia* a. 1.
3 *Summa theol.* 1 p. q. 12, a. V.
4 *Purgatorio* canto 33.
5 *Qq. Disp.* Quaestio *De cognitione scientiae angelicae* art. 1.

militudine non è identità, e basta che essa corra da qualche lato. Più espressiva è la similitudine, quando si prende per lume intellettuale ciò, per cui si rende noto alla mente nostra l'oggetto. In tal caso si ha distinzione tra l'occhio, ossia la facoltà percettiva, ed il lume che a lei rischiara il percettibile.

238. Appigliandoci adunque a questo secondo senso, pare che lume della ragione possono in qualche modo dirsi i primi principii in ordine alle conseguenze, giacchè essi son mezzo per cui queste ci si rendono note; e lume della ragione possono dirsi altresì le idee a rispetto degli stessi primi principii, i quali ci si manifestano in virtù delle idee. Senonchè le idee quantunque primitive, che S. Tommaso appella sovente *primas conceptiones per se notas*, entrano anch'esse nel genere di manifestazioni a rispetto nostro, essendo per noi acquisite; e però hanno ancor esse mestieri di lume, sotto del quale a noi appariscano; giacchè tutto ciò che viene manifestato, viene manifestato in vigore di lume: *Omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestatur* [1]. Dunque bisogna scendere più intimamente nello spirito umano e trovar quivi un mezzo primo di manifestazione, che sia talmente lume per la conoscenza in generale, che esso stesso non abbia bisogno di altro lume.

239. Ora codesto lume per S. Tommaso è come una qualità o forma permanente del nostro spirito: *In intellectu humano lumen quoddam est, quasi qualitas vel forma permanens* [2]. Esso dee appartenere alla natura stessa dell'intelletto; perchè, quantunque Dio sia la prima luce che illumina tutte le intelligenze, siccome è la prima causa che muove tutti gli esseri nell'universo; tuttavia in quella guisa che somministra alle cause seconde naturali la virtù necessaria pei loro effetti, così dee comunicare all'ente ragionevole il lume necessario per lo scoprimento del vero. *Sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque ge-*

1 S. Tommaso Quaestio *De prophetia* a. 1.
2 Quaestio *De prophetia* a. 1.

nere, licet Deus sit causa agens prima et communis; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans [1]. Nel che l'intelletto si differenzia dall'occhio a rispetto del proprio sole. Imperocchè l'occhio dall'illustrazione del sole materiale non sortisce alcun lume a sè connaturato, per la cui virtù renda visibili a sè stesso gli oggetti; come accade della mente per la influenza del sole increato. Quindi è che la mente per conoscere non ha bisogno di un lume esterno, come per contrario ne ha bisogno la vista: *Oculus corporalis ex illustratione solis corporalis non consequitur lumen aliquod sibi naturale, per quod possit facere visibilia in actu; sicut consequitur mens ex illustratione solis increati: et ideo oculus indiget semper exteriori lumine, et non mens* [2]. Questo lume adunque benchè proceda in noi da Dio; nondimeno, considerato in sè stesso, è cosa creata ed appartenenza della mente nostra: *Mens humana illustrata est divinitus lumine naturali. Hoc lumen creatum est* [3]. Ciò peraltro non toglie che Dio debba dirsi operare in noi mediante un tal lume; perchè Dio è che in noi lo infonde e lo conserva e lo dirige alla propria azione: *In hoc ergo continuo Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit. Et sic mens non sine operatione causae primae in suam operationem procedit* [4]. Anzi da questa continua influenza e direzione divina nella operazione propria di codesto lume, ne segue che la manifestazione del vero, prodotta in noi, sia da ascriversi più che a lui a Dio medesimo che lo maneggia; siccome appunto l'artificioso lavoro si ascrive più all'artefice che non all'arte e allo strumento, di cui l'artefice si vale nell'operare. *Hoc ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat et ipsum dirigit ad videndum, manifestum est quod perceptio veritatis sibi praecipue debet adscribi; sicut operatio artis magis adscribitur artifici, quam arti* [5].

1 Quaestio *De Magistro* a. 1 ad 7.

2 S. Tommaso Opusc. *Super Boëthium De Trinitate.*

3 Ivi. — 4 Ivi. — 5 Ivi.

240. Ma con qual nome si appella siffatto lume e in che consiste la sua azione? Ciò agevolmente può definirsi, ponendo mente all'ufficio che esso dee esercitare. Iddio lo ha infuso nella mente nostra qual veicolo del vero, che Egli naturalmente ci manifesta: *Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus* [1]. Ora nell'ordine naturale in che modo il vero fontalmente ci si manifesta? Per l'apprensione dei primi intelligibili. Quinci procedono i primi giudizii della mente, ossia le prime verità per sè note; e da queste per applicazione e discorso si deducono tutte le inferenze, che sono proprie del raziocinio. Dunque il lume intellettuale innato non è altro se non quel principio, per opera del quale rilucono alla mente nostra i primi intelligibili. Ora siffatto principio, secondo che dimostrammo parlando dell'origine delle idee, non è altro se non una virtù spirituale dell'animo, chiamata da S. Tommaso intelletto agente: *Lux, in qua contemplamur veritatem, est intellectus agens* [2]; *Lux ista, qua mens nostra intelligit, est intellectus agens* [3]. Laonde il santo Dottore parlando degli obbietti sensati dice che essi si riferiscono all'intelletto possibile come i colori alla vista, ma all'intelletto agente come i colori alla luce: *Comparantur ad intellectum possibilem, ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem, ut colores ad lucem* [4]. Imperocchè come i colori non sono percettibili dalla vista, se prima non vengono rischiarati ed attuati dalla luce; così gli obbietti appresi dal senso e riprodotti nella fantasia, non sono percettibili dall'intelletto possibile, se prima non vengono illustrati e fatti intelligibili dall'intelletto agente.

241. Quinci è facile dedurre che l'azione illuminatrice di codesto lume intellettuale non consiste in altro, se non nell'astrazione primitiva, per cui si fanno rilucere alla mente le quiddità

1 S. Tommaso Quaestio *De Magistro* a. 1 ad 13.

2 Quaestio *De Spirituali creatura* a. 10.

3 Ivi.

4 *Summa th.* 1 p. q. 54, a. 4.

o essenze, che nei sensati sono intelligibili soltanto in potenza. Ciò è espresso da S. Tommaso in innumerevoli luoghi, dei quali ci contenteremo allegare soltanto alcuni. « È proprio, egli dice, dell'intelletto agente l'illuminare, non un altro intelligente, ma gl'intelligibili in potenza in quanto *per astrazione* li fa intelligibili in atto [1]. » Ed altrove: « Bisogna ammettere oltre l'intelletto possibile l'intelletto agente, il quale riduca ad atto gl'intelligibili, che debbono muovere l'intelletto possibile. Il che esso fa per l'astrazione dalla materia e dalle condizioni materiali, che sono i principii individuanti [2]. » E così dovunque tocca questa materia, inculca la medesima cosa; dimostrando promiscuamente l'esistenza dell'intelletto agente e del lume della ragione dalla necessità di universaleggiare i sensibili, affin di renderli obbietto della nostra intelligenza, nè riponendo in altro codesta universalizzazione, se non nell'azione astrattiva della quiddità dagli elementi, che la singolareggiano nei concreti materiali.

ARTICOLO III.

Si discute un passo di S. Tommaso, obbiettato dai fautori dell'ente ideale.

242. Facciamoci ora ad esaminare un passo dell'Aquinate, di cui i difensori dell'ente ideale abusano per provare che, secondo lui, l'atto illuminativo avviene per l'applicazione dell'idea innata dell'ente ai fantasmi sensibili, e non per l'astrazione esercitata sopra i medesimi. Il passo, di cui si tratta, è il se-

1 « Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu. » *Summ. th.* 1 p. q. 54, a. 4 ad 2.

2 « Oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis. » *Qq. Disp.* Quaestio *De anima* a. 4.

guente: *Dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem: quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus; in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus: secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur* [1]. Ecco, essi dicono, che secondo l'Angelico l'atto illuminativo si distingue dall'atto astrattivo: *Phantasmata illuminantur . . . . et iterum ab eis species intelligibiles abstrahuntur.* Ora in che altro può consistere codesto atto illuminativo, previo all'astrattivo, se non in una sintesi, per cui al particolare percepito co' sensi si congiunga l'idea universalissima dell'ente, la quale viene per tal modo a specificarsi e determinarsi, e così renda poi possibile l'analisi, ossia la separazione delle idee specifiche e particolari, dai caratteri individuanti, proprii della sussistenza reale?

Questo comento al testo di S. Tommaso è per verità graziosissimo. Primieramente, ancorchè le parole del passo citato contenessero qualche ambiguità, non sarebbe al certo ragionevole voler da esso toglier norma per interpretare tutti gli altri, che sono chiarissimi; non essendo conforme a nessuna regola di buona ermeneutica derogare a una costante e cospicua serie di testimonianze per una sola che con esse non sembri a prima vista accordarsi. Ora S. Tommaso perpetuamente insegna che l'atto illuminativo della mente è per astrazione; e ci renderemmo noiosi se alle citazioni fattene finora volessimo aggiugnerne delle altre. L'aver egli dunque omesso qui di dare il nome d'illuminazione all'atto astrattivo, dandolo solamente a una previa influenza dell'intelletto agente sopra i fantasmi; richiede certamente una

1 *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 4.

spiegazione; ma non già tale, che distrugga sopra codesto punto tutta la sua anteriore e posteriore dottrina.

In secondo luogo, qualunque spiegazione si voglia fare del passo allegato, non può giammai abbracciarsi quella degli avversarii, cioè che l'influenza previa all'astrazione sia l'applicazione dell'idea innata dell'ente ai fantasmi sensibili. Mercecchè in questo stesso articolo, in cui si trova il passo controverso, S. Tommaso insegna che l'idea universalissima dell'ente è da noi formata per astrazione; e niuno oserà di credere che l'angelico Dottore volesse contraddirsi si turpemente insegnando che un'idea venisse formata per astrazione e fosse innata ad un tempo. Che poi S. Tommaso in questo medesimo articolo insegni che l'idea universalissima dell'ente è formata per astrazione, non può negarsi da chiunque legga attentamente la risposta alla seconda obbiezione [1]. In essa il S. Dottore annovera tre specie di quiddità che l'intelletto nostro può considerare nei sensibili. Alcune sono quelle, che prescindono dalla sola materia sensibile individuale; come la quiddità di uomo, che prescinde da questo o quel corpo umano determinato, ma non già dal corpo umano in generale. *Abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei... sed non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.* Altre sono quelle, che prescindono da ogni materia sensibile, ma non già dalla materia intelligibile; cioè prescindono dalla ragione di corpo in quanto esso è subbietto di fisiche mutazioni, ma non in quanto si considera soltanto siccome esteso. Tali sono le figure e i numeri, che considera il matematico: *Quantitates (ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum) possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili.* Altre infine prescindono anche da questa materia intelligibile, riguardata in

1 *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 2.

comune; e però sono quiddità universalissime, come sarebbe l'ente, l'uno, la potenza, l'atto e simili; le quali possono avverarsi fuori al tutto d'ogni materia, come accade delle sostanze spirituali: *Quaedam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi; sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi; quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus.* Dichiarate così queste tre specie di quiddità, soggiunge subito che esse si conoscono dall'intelletto nostro per astrazione; e che Platone per non aver capito che ciò poteva avvenire in virtù di quel doppio modo di astrarre, cioè dalla materia sensibile e dalla intelligibile, ricorse all'ipotesi delle forme separate: *Et quia Plato non consideravit, quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia, quae diximus, abstrahi per intellectum; posuit abstracta esse secundum rem* [1].

Ora può desiderarsi detto più chiaramente che tra le quiddità, conosciute dall'intelletto nostro per astrazione, si trova anche quella dell'ente universalissimo, cioè dell'ente in quanto prescinde da ogni materia ed è capace di predicarsi eziandio delle sostanze del tutto spirituali? Come dunque poteva il S. Dottore insegnare nello stesso articolo che codesta quiddità dell'ente dovea supporsi conosciuta per idea innata? Nè varrebbe il ricorrere all'ordine riflesso; giacchè qui S. Tommaso parla contro Platone, il quale voleva che le idee procedessero in noi dalla influenza delle forme separate nell'ordine non riflesso ma diretto. Il dire che nell'ordine riflesso l'idea universalissima dell'ente in un colle altre si ha per astrazione, non avrebbe fatto a proposito contro il sistema platonico, il quale immaginava l'influenza delle forme separate per ispiegare il nostro primo svolgimento ideale; e niuno sarà tanto audace, che dica non essersi da S. Tommaso capito lo stato della quistione.

In terzo luogo, per supporre nel santo Dottore quella brutta contraddizione di affermare nello stesso articolo innata e acqui-

1 Ivi.

sita l'idea dell'ente, dovremmo almeno esserci indotti dall'evidenza delle sue parole. Or dov'è quest'evidenza? Io trovo detto da lui esplicitamente che l'idea universalissima di ente è in noi per astrazione, secondo che ho dianzi mostrato; ma non trovo detto in nessun modo che quell'idea è innata. Mi dicano gli avversarii, se il ciel li salvi, dove si trova codesta affermazione. Si trova, essi rispondono, equivalentemente in quella frase: *phantasmata illuminantur*; giacchè per essa si stabilisce un'influenza illuminativa, antecedente all'astrazione, soggiungendosi subito che *species intelligibiles iterum abstrahuntur*. Ma chi ha detto loro che quella frase: *i fantasmi vengono illustrati*, suoni nella bocca di S. Tommaso altrettanto che: *ai fantasmi viene applicata l'idea innata dell'ente?* Ciò sarebbe da dimostrare in virtù di buoni argomenti; e così diventa bisognoso di prova, quello stesso che si arreca per provare l'assunto. Ma il peggio è che S. Tommaso non lascia luogo ad arbitrarie interpretazioni; poichè egli stesso ci spiega non altro intendersi da lui con quella frase, se non una certa elevazione che i fantasmi ricevono nell'uomo, atteso il congiungimento della parte sensitiva colla intellettiva nell'identità dell'anima umana: *Illuminantur quidem: quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur*. Il *quia* esprime la ragione di quel che dianzi erasi affermato; e codesta ragione è data dal S. Dottore in ciò, che siccome la parte sensitiva per la congiunzione coll'intelletto diventa più attuosa, *efficitur virtuosior;* così ne segue che il fantasma nell'uomo riveste un'attitudine, che per sè non avrebbe, quella cioè di poter soggiacere all'astrazione dell'intelletto: *redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur*.

243. S. Tommaso si era proposta una difficoltà simile a quella, che del continuo fanno i difensori dell'ente ideale, quando ricorrono alla metafora della luce. Egli avea detto: Nell'anima intellettiva sono due cose, l'intelletto possibile e l'intelletto agente.

Ora l' astrarre dai fantasmi non può appartenere all' intelletto possibile, perchè di lui è proprio soltanto il ricevere le specie già astratte. Ma neppure sembra appartenere una tale astrazione all' intelletto agente; giacchè esso in ordine ai fantasmi ha la stessa relazione che in ordine ai colori ha il lume; il quale non toglie alcuna cosa dai medesimi, ma piuttosto la comunica loro [1].

Al che egli risponde che anche nell' intelletto agente a rispetto de' fantasmi può considerarsi un' influenza positiva; in quanto per l' unione dell' uno cogli altri nell' identità della medesima anima, gli anzidetti fantasmi vengono resi più nobili di quello che sarebbero per loro stessi ed acquistano un valore, che altrimenti non avrebbero. Imperocchè essi diventano abili a ricevere l' astrazione, in quanto sotto l' influenza dell' intelletto agente diventano capaci di determinare l' intelletto possibile alla percezione della sola quiddità dell'oggetto concreto che rappresentano. E la ragione si è perchè ogni potenza inferiore si affina e nobilita per l' unione colla superiore. Ciò si verifica di tutta la parte sensitiva, e in modo speciale della fantasia, che è la potenza più alta tra le sensibili e lo strumento più prossimo dell' intelletto. Di che nasce che i fantasmi, i quali di per sè non sarebbero atti a potersene astrarre gl' intelligibili, nell' uomo rivestono una tale attitudine; ma ciò non per sintesi che con essi si faccia d'alcuna idea (il che è alienissimo dalla dottrina dell'Aquinate), bensì per l' efficacia maggiore che essi sortiscono in virtù della loro unione coll' intelletto.

E questa elevazione della parte sensitiva, ed in ispecie della fantasia, nell' uomo per la congiunzione coll' intellettiva, è inse-

1 « In intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem; qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores; quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus. » Luogo sopraccitato, Obbiez. 4.

gnata da S. Tommaso in altri luoghi ancora; tra i quali basterà citare il seguente. Per ispiegare come le forze della natura inorganica vengono nel vivente corporeo elevate in virtù del principio vitale, che a sè le subordina, egli dice così: « L'azione che sorge dalla potenza propria di un grado generico di essere, in un ente, che come specie è contenuto sotto quel genere, riceve una modificazione in virtù dei principii proprii di quell'ente; siccome appunto l'azione che è propria della natura animale, *(il sentire)* si eseguisce nell'uomo in modo acconcio ai principii specifici del medesimo. Onde l'uomo ha più perfetto l'atto della virtù immaginativa *(il fantasma)*, che non i bruti animali; val quanto dire che egli ha un tal atto, secondochè compete alla sua attività razionale [1]. »

244. Codesta maggior perfezione, che i fantasmi hanno nell'uomo per esser essi congiunti, nell'identità dell'anima umana, all'intelletto agente, costituisce in loro una specie d'illustrazione, diciam così, radicale; in quanto in virtù di tale unione essi diventano abili a potersene astrarre le specie intelligibili; e questo avviene perchè, come più sopra è detto, la parte sensitiva pel connubio colla intellettiva vien resa più nobile e più attuosa. Importa poi poco, che S. Tommaso nell'allegato passo dia solo a codesta elevazione del fantasma il nome d'illustrazione e non lo dia altresì all'atto formalmente astrattivo; perciocchè avendo egli dato un tal nome anche a questo in innumerevoli luoghi, non può il costante suo modo di parlare venir distrutto o menomato da una semplice omissione, quando il suo pensiero è abbastanza manifesto. Nel rimanente che il vocabolo d'illustrazione, dato a quella prima influenza, non si toglie alla seconda, è chiaramente

1 « Actio, quae fit virtute naturae communis per aliquod sub naturae communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principiis; sicut actio, quae debetur naturae animalis, fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae. Unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativae, quam alia animalia, secundum quod competit eius rationalitati. » *Qq. Disp.* Quaestio *De potentia generativa* art. 2.

espresso da S. Tommaso con quella parola *iterum*, di bel nuovo; la quale non avrebbe senso, se l'*abstrahuntur*, che egli soggiunge, non importasse anch'esso una nuova e più formale illustrazione del fantasma.

In somma, per conchiudere il tutto in poco, la dottrina insegnata qui da S. Tommaso, è questa: L'intelletto agente influisce doppiamente nel fantasma. Un modo è per la sola sua unione col medesimo nell'identità dell'anima; e questa è già una specie di illustrazione, perchè per ciò solo il fantasma è reso abile a potersene astrarre gli intelligibili. L'altro modo è per una vera azione sopra del medesimo, e questa è l'astrazione formale, a cui il santo Dottore costantemente riduce l'atto illustrativo dei fantasmi: *Intellectus agentis est illuminare intelligibilia in potentia* (i fantasmi resi abili all'astrazione per la loro unione coll'intelletto) *in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu* [1]. In altri termini: illuminare nelle cose spirituali significa manifestare l'oggetto. Ora l'intelletto agente manifesta all'intelletto possibile l'oggetto per astrazione esercitata sopra i fantasmi. Dunque quest'astrazione è vera illustrazione. Ma essa può prendersi o in radice o formalmente. Si prende in radice, in quanto si considera in attitudine ossia potenzialmente; e questa illustrazione è fatta nel fantasma per la semplice unione del medesimo colla virtù dell'intelletto agente nella stessa anima dell'uomo. Si prende poi formalmente, in quanto si considera l'azione che l'intelletto agente esercita di fatto allorchè attualmente astrae dal fantasma gl'intelligibili, nel modo che spiegammo nel capo precedente.

1 Luogo sopra citato.

ARTICOLO IV.

Il potersi avere l' intelligibile per astrazione si applica in modo particolare all' idea dell' ente.

245. Ma per confutare più pienamente gli avversarii, è bene mostrare in particolare come l' idea stessa dell' ente può ottimamente aversi per astrazione; giacchè intorno ad essa si aggira la difficoltà principale. E a far ciò voglio valermi dei principii medesimi del Rosmini; ai dettati del quale i suoi discepoli non oseranno certamente di contraddire. L' illustre filosofo adunque, volendo nella sua psicologia sciogliere una obbiezione fatta contro l' identità dell' uomo, che sente insieme ed intende, dice così: « Conviene osservare che in ogni sentito v' ha un' entità: perocchè ogni atto qualsiasi è un' entità. Ma nell' entità sentita manca affatto la luce intelligibile, manca la conoscibilità, come si vede dal fatto, giacchè la parola *entità sentita* non è la *entità intesa;* sicchè il dirsi *sentita* piuttosto che *intesa* è lo stesso che escludere dal sentimento la conoscibilità. All' incontro l' intelligente ha per suo soggetto *l' entità intesa*, poichè il principio intelligente non fa altro che intendere, ed ogni cosa ch' egli intende è necessariamente entità. Dunque il termine del principio senziente e il termine del principio intelligente è ugualmente *entità*. Vi è dunque ne' loro termini un' identificazione [1]. »

Lasciando indietro di esaminare il valore di questa risposta, prendo da essa una confessione di sommo momento ed è che nel sentito vi è l' entità, ed appunto perchè vi è l' entità, ne segue che vi sia identificazione tra il termine del sentire e dell' intendere. Posta una tal confessione, io dico: se nel sentito vi è l' entità, chi vieta che l' intelletto la percepisca e così acquisti l' idea dell' ente, senza bisogno di supporla innata? Finchè si negava

[1] *Psicologia* vol. 1, lib. 2, c. V, a. V, pag. 103.

che il termine della sensazione sia un ente, benchè concreto; e quindi, se non colle parole, almeno col fatto si stabiliva che noi sentissimo ciò che non è, ossia che non sentissimo (giacchè il sentir nulla e non sentire, equivalgono); io veggo bene che non era possibile convincere gli avversarii di potersi l'idea di ente astrarre dai sensati, non potendosi da niuna cosa astrarre ciò che in essa in nessun modo si contiene. Ma ora che viene riconosciuto che *in ogni sentito v' ha un' entità*, e se ne apporta eziandio la prova, *perchè ogni atto qualsiasi è un' entità;* io non veggo più ragione per cui si debba negare all'intelletto la facoltà di ravvisare nel sentito ciò che nel sentito veramente si trova. Non è forse l'intelletto facoltà ancor esso percettiva del proprio obbietto? Non è ancor esso occhio dell'anima, in senso spirituale, e però abile a vedere l'obbietto, come prima l'obbietto se gli presenti? O non sarà presente l'obbietto, quando esso è già nel sentito, cioè è già nel termine d' una sensazione, che si trova nella stessa anima a cui l'intelletto appartiene? Se io odo il suono d' un campanello, mi volgo subito a quella parte d'onde il suono si spicca; e se il campanello è a giusta distanza, io lo veggo cogli occhi, mentre coll'orecchio ne odo il tintinnio. Onde ciò? Perchè realmente il colore si trova in quello stesso subbietto che è sonoro, ed io sono dotato della virtù visiva. Del pari, poichè l' entità si trova nel sentito ed io sono dotato di intelletto, cioè di facoltà abile a percepirla; chi vieta che io scosso dalla sensazione, non vegga coll' intelletto ciò che in essa di fatto si trova e che all' intelletto corrisponde siccome obbietto?

246. Dirai: l'obbietto è presente all'intelletto, ma nondimeno l'intelletto non può vederlo, perchè manca la luce che glielo renda visibile. Perciò il Rosmini non ha detto solamente che in ogni sentito vi ha un'entità, ma ha soggiunto subito che nell'*entità sentita manca affatto la luce intelligibile*. Fino a tanto che questa luce non viene, l'entità benchè contenuta nel sentito, non può essere appresa dall' intelletto.

Ottimamente; nè io pretendo più oltre. La quistione dunque si riduce non più a cercar l'ente, il quale già si è trovato nel sentimento; ma bensì a cercare il lume che dee illustrarlo, e che lo renda cospicuo all'intelletto, in altri termini, che da sentito lo tramuti in intelligibile. Ora domandiamo allo stesso Rosmini qual sia codesto lume illustrativo del sentito, o meglio del fantasma, giacchè mediante la fantasia il sentito si appresenta all'intelletto, e il fantasma non è altro che il sentito stesso riprodotto e reso stabile nella immaginativa.

Nel secondo volume del suo *Nuovo Saggio* il Rosmini dice così: « Che significa in senso proprio questa espressione metaforica *illustrari phantasmata?* Credo di non errare pigliandola, come ho accennato, per ciò che corrisponde alla *universalizzazione*, che è l'operazione colla quale all'occasione de' fantasmi si formano le idee e s'intendono le cose sensibili [1]. » Dunque pel Rosmini l'illustrazione, che si richiede, non è altro che l'universalizzazione. Vero è che egli pretende poi che codesta universalizzazione si faccia in virtù dell'applicazione dell'idea innata dell'ente ai fantasmi; il che egli chiama sintesi primitiva. Ma è vero altresì che chi vuol provare dai principii stessi dell'avversario il contrario della dottrina di lui, può benissimo prendere dal medesimo quelle sole affermazioni, di cui abbisogna, lasciando indietro le altre che non fanno allo scopo. Anzi così è tenuto di fare; altrimenti se prendesse tutto, non confuterebbe più l'avversario ma ripeterebbe la sua dottrina. In ispecie poi io posso e debbo lasciar da parte questo punto dell'idea innata dell'ente, giacchè sopra di esso cade la controversia; e sarebbe curioso il pretendere che dovendosi convenire coll'avversario sopra certi punti (il che è necessario in ogni disputa), si convenga da prima sopra quello stesso, intorno a cui versa la lite. Torniamo dunque al proposito.

1 *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* vol. 2, sezione V, parte 2, c. 3, art. 2. Osservaz. I. *Nota.*

Dal Rosmini abbiamo queste tre confessioni. I, che nel sentito, o, che torna al medesimo, nel fantasma, ci è l'entità; II, che il sentito, ossia il fantasma, per essere inteso ha bisogno di venire illustrato; III, che questa illustrazione in senso proprio consiste nella universalizzazione.

247. Or che si richiede ad universalizzare il fantasma? Non altro che una virtù astrattiva; per la quale l' entità contenuta nel sentito si svincoli dai caratteri individuali, che la rendono concreta, e si concepisca come entità e nulla più. L'entità così concepita, cioè quanto alla sua pura essenza, prescindendo dal concreto particolare in cui essa si singolareggia, costituisce l'entità in universale [1]. *Hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus: considerare scilicet naturam speciei, absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur* [2]. Quest'astrazione adunque, che esercita l' intelletto sul sentito per universaleggiare la entità in esso contenuta e rendersela intelligibile, è appunto la illustrazione che si richiede. Dunque la luce, necessaria ad illustrare il fantasma, non è altra che la virtù astrattiva. In breve, nel sentito si trova l' entità; la quale per apparire all' intelletto non ha mestieri, se non d' essere illustrata. Quest' illustrazione non è altro che l' universalizzazione. L'universalizzazione si ha per la semplice astrazione. Per l'astrazione non si richiede che la virtù astrattiva. Dunque acciocchè l'entità contenuta nel sentito apparisca all' intelletto, non ci è bisogno di riconoscere in noi, se non una virtù astrattiva.

Quale di queste proposizioni gli avversarii vorranno negare? La prima no; perchè ella è ammessa dal Rosmini, e dee ammettersi necessariamente da chiunque non voglia dire che noi sentiamo il nulla; giacchè, non dandosi mezzo tra il nulla e l'es-

1 Come ognun vede qui parliamo dell'universale diretto non del riflesso, che si forma poi per comparazione ai diversi particolari. Si riscontri il capo secondo di questo libro.

2 S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 1.

sere, se il sentito non è nulla, convien dire che è un'entità. La seconda neppure; giacchè anch' essa è consentita dal Rosmini, il quale ci dice in moltissimi luoghi che cercar l'origine delle idee suona il medesimo che cercar l'origine dei concetti universali; e nel passo citato espressamente afferma che l'universalizzazione è l'atto per cui all'occasione de' fantasmi si formano le idee. Per fuggir dunque l'illazione, che già incalza, non resta se non negare la terza o la quarta proposizione. Ma nè l'uno nè l'altro può farsi. E di vero che l'universalizzazione si abbia, nella conoscenza diretta, per semplice astrazione fu largamente dimostrato nel secondo capo di questo libro, trattando dell'intelligibile. Che poi l'astrazione non richieda da parte dell'anima, se non la virtù astrattiva; è tanto innegabile, quanto è innegabile che l'operazione non richiede da parte del subbietto operante, se non la virtù operativa. Certamente la potenza si conosce dall'atto; e per ordine all'atto si definisce e si denomina.

Ripiglierà alcuno: Ma l' intelletto per esercitare l' astrazione sopra il sentito, dovrebbe prima percepirlo, ossia averne l' idea; ed eccoci in un circolo vizioso.

Rispondo: Quest'obbiezione è simile a chi dicesse che per accostare la lucerna ad un quadro per vedervi che oggetto vi è rappresentato, bisogna prima aver veduto quel medesimo oggetto.

Soggiungerai: Ma almeno chi accosta la lucerna, bisogna che sappia essere quivi il quadro rappresentativo d'un oggetto. Il medesimo vuol dirsi dell'intelletto nel caso nostro.

Rispondo negando la parità dell'esempio. Chi accosta la lucerna, in tanto dee prima saper l'esistenza del quadro, in quanto si muove a quell'atto per deliberazione di volontà. Ma se mentre egli ha la lucerna accesa in mano, il quadro venisse a pararglisi innanzi tutto da sè o recatovi da un altro, egli senza che prima ne sapesse nulla verrebbe ad illuminarlo ad un tempo e percepirlo. Il simigliante dicasi nel caso nostro. L'intelletto si volge al fantasma non per elezione di volontà, ma per determinazione di

natura. L'obbietto se gli fa presente da sè in virtù della sensazione, la quale certamente appartiene allo stesso uomo a cui appartiene la virtù astrattiva. Nel che voglio valermi ancora una volta delle parole del Rosmini. Questo filosofo trovandosi incalzato da consimile obbiezione, a cagione della sua sintesi primitiva, per la quale l'animo nostro dovrebbe applicare l'idea innata dell'ente al sentito che ancora non conosce; risponde in questa forma: « *L'universalizzazione* o *sintesi primitiva* non è deliberata: poichè è fatta o certo almeno aiutata dalla stessa natura, che ha messo in me un intendimento vigilante quasi come occhio sbarrato a vedere tutto ciò che se gli fa dinanzi, un intendimento che vede necessariamente l'ente. E però non è guari difficile ad intendere che date le sensazioni, l'operazione della sintesi primitiva si faccia dall'anima spontaneamente: perciocchè l'anima nostra rispetto a questa operazione è già attiva, è già in moto per la sua propria virtù [1] ». La stessa risposta do io. L'universalizzazione diretta o analisi primitiva non è deliberata; poichè è fatta dalla natura in virtù della forza astrattiva, di cui è dotata la mente nostra. L'intelletto è di per sè in noi sempre desto; è come l'occhio sbarrato a vedere tutto ciò che se gli para dinanzi ed è naturato a vederlo secondo l'indole sua, cioè in quanto all'essere che ivi si acchiude. E poichè l'essere, in quanto è contenuto nel sentito, è individuato e concreto; quindi è che l'intelletto, il quale dee certamente avere in sè quanto è richiesto a pensare, nel volgersi all' obbietto esercita sopra di esso la sua virtù astrattiva, sciogliendo l'essenza, quivi contenuta, dai caratteri materiali che la circoscrivono. Onde S. Tommaso paragona l'intelletto nostro all'occhio di quegli animali che veggono nelle tenebre, diffondendo da loro stessi sull'oggetto la luce fosforica di cui sono dotati [2].

1 *Nuovo Saggio* vol. 2, sez. V, parte 2, c. 4, a. 2, pag. 91.

2 « Oportet esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahimus ea. Et huiusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens. Uterque igitur eorum est aliquid in nobis. Non

248. Questa risposta, come si vede, è data a difesa della dottrina di S. Tommaso; il quale insegna che, posta la sensazione, la prima cosa, che si percepisce dall' intelletto, si è l'essenza o quiddità dell'oggetto. Ma niun uopo ce ne sarebbe nella sentenza di quei Scolastici; i quali sostengono che l' intelletto, nel volgersi al fantasma, apprende primieramente il fantasma stesso. Imperocchè, secondo costoro, il primo atto che sorge nella parte intellettiva dopo la sensazione si è la coscienza ossia consapevolezza di essa sensazione, in virtù della quale si apprende dall' in-

autem sufficit ad hoc quod actio intellcetus agentis, quae est abstrahere intelligibilia, couveniat nobis per ipsa phantasmata, quae sunt in nobis illustrata ab ipso intellcctu agente. Uuumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis, cum tamen intellectus agens compararetur ad phantasmata illustrata sicut ad artificiata. Non est autem difficile considerare qualiter in eadem substantia animae utrumque possit inveniri, scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens qui facit ea intelligibilia in actu. Non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicuius, et in actu respeetu eiusdem, secundum diversa. Si ergo eousideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia, scilicet in quantum non sunt ab individuantibus conditionibus abstracta, abstrahibilia tamen; quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in aetu respectu animae, in quantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est ergo in anima nostra invenire potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt repraesentativa determinatarum rerum, et hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui quantum est de se est in potentia ad omnia intelligibilia, sed determinatur ad hoc vel aliud per species a phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quandam virtutem activam, immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrabit. Et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intelleetus sit agens quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde philosophus dicit quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen. Et in Ps. 4, dicitur: Signatum est super uos lumen vultus tui, Domine. Et huiusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quarum pupillae sunt in potentia ad omnes eolores, in quantum nullum eolorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. » *Qq. Disp.* Quaestio *De Anima* art. V.

telletto il sentito stesso particolare che ne è l'oggetto. Quindi sopravviene l'atto astrattivo dell'essenza dell'obbietto sentito dalle condizioni individuali che lo determinano. In questa sentenza resta sempre che la virtù astrattiva è quella che col suo esercizio rivela all'intelletto il proprio oggetto, che è l'essenza o quiddità delle cose; e nondimeno quell'atto si compie intorno a un oggetto già appreso dalla mente per riflessione sopra il fantasma e la percezion sensitiva. Onde l'obbiezione fin qui discussa non ha luogo contro siffatta sentenza, secondo la quale dovrebbe rispondersi distinguendo in questo modo: L'intelletto per esercitare la astrazione sopra il sentito, dovrebbe prima percepirlo con atto diretto di conoscenza, *nego;* con atto riflesso, mercè della previa sensazione, di cui tosto acquista coscienza, *concedo.* Nè gioverebbe l'insistere che l'obbietto dell'intelletto nostro non può essere il particolare, qual certamente è il sensato, ma debb'essere l'universale; perciocchè anche a tale istanza si risponderebbe con una distinzione: dicendo che questo vale per la cognizione diretta, in cui l'oggetto si percepisce per idea sua propria, ma non vale per la conoscenza riflessa, in cui l'oggetto si percepisce per la coscienza che si ha di un atto, da cui esso è stato già appreso.

ARTICOLO V.

Si risponde a coloro, i quali vorrebbero che secondo S. Tommaso il lume della ragione sia l' idea innata dell' ente.

249. A compimento di questa trattazione ci conviene rispondere ai seguaci del sistema rosminiano; i quali a tutt'uomo si adoprano per tirar S. Tommaso dalla loro parte, dimostrando che il lume innato della ragione, da lui stabilito, non sia altro che la idea dell'ente. Ciò è stato massimamente tentato da uno Scrittore anonimo, il quale in un opuscolo, intitolato: *La luce dell'occhio corporeo e quella dell'intelletto,* ha proposto con molto acume il

più ed il meglio che potea dirsi a sostegno di tale opinione [1]. A me dunque basterà confutar questo scritto, per abbattere in un sol colpo tutte le ragioni degli avversarii.

L'Anonimo stabilisce l'assunto suo principale colle seguenti parole: « Che cosa è questa luce che ci risplende congenita e inestinguibile e per essenza ci fa intelligenti? Secondo l'Angelico, che ci siam scelti a guida e maestro, questa luce è l'*ente comune*, l'ente cioè come tale e nulla più [2] » Da quello che noi abbiamo esposto nel secondo articolo di questo capo, il lettore è già in grado di ravvisare da sè medesimo quanto questa affermazione sia lontana dal vero. Nondimeno io lo dimostrerò novamente stabilendo la proposizione contraddittoria a quella dell'Anonimo, cioè che *la luce a noi congenita, la quale si appella lume della ragione non è, secondo l'Angelico, l'ente comune*. Esaminerò prima le prove dell'Anonimo e poscia recherò le mie.

250. L'Anonimo piglia le mosse da questo principio: Il lume dell'intelletto o della ragione, per S. Tommaso, è l'intelletto agente [3]. Noi avremmo amato che avesse aggiunta questa limitazione: *fontalmente;* perchè ci sembra che, secondo S. Tommaso, il lume della ragione in noi sia tutta la virtù intellettuale in quanto manifestatrice del vero: *Virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur* [4]. Di che segue che anche le idee e i principii possano dirsi lume a rispetto delle illazioni; e in generale possa dirsi lume tuttociò che nell'intelletto è causa di manifestazione del vero. *Lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est quam quaedam manifestatio veritatis* [5]. Ma per non deviare dalla quistione, si abbia pure

1 *La luce dell'occhio corporeo e quella dell'intelletto.* Parallelo osservato da F. P. V. Venezia 1857.

2 Pag. 13.

3 *Questo lume dell' intelletto o della ragione è detto con Aristotile da san Tommaso intelletto agente.* Pag. 5.

4 *Summa Theol.* 1 p. q. 12, art. 2.

5 Ivi q. 106, a. 1.

l'Anonimo come conceduto per ora assolutamente quel suo principio.

Ciò posto, allora solamente egli proverà che, secondo S. Tommaso, il lume della ragione è l'*ente comune*, quando proverà che, secondo S. Tommaso, l'*ente comune* è l'intelletto agente. Egli, stante la sua confessione che per S. Tommaso il lume della ragione è l'intelletto agente, deve istituire questo raziocinio:

Per S. Tommaso il lume della ragione è l'intelletto agente;

Ma per S. Tommaso l'intelletto agente è l'ente comune;

Dunque per S. Tommaso il lume della ragione è l'ente comune.

Come ognun vede, tutta l'opera di questo sillogismo sta per l'Anonimo nel provar la *minore;* giacchè la *maggiore* gli è stata già da me conceduta. Vediamo dunque com' egli la dimostra.

Le prove sono da lui arrecate nel capo quarto, che comincia alla pagina tredicesima, e sono le seguenti.

In prima apporta alcuni testi di S. Tommaso, i quali dicono che l'obbietto dell'intelletto è l'ente comune, e che l'intelletto non concepisce nessuna cosa, se non sotto ragione di ente: *Obiectum intellectus est ens vel verum commune* [1]; *Intellectus respicit suum obiectum, secundum communem rationem entis* [2]; *Intellectus est apprehensivus entis et veri universalis* [3]; *Primum principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus* [4]. Or tutti questi testi che cosa provano? Che l'intelletto ha per obbietto l'ente comune, il primo principio formale di tutto ciò che è, il vero universale. Benissimo. Ma ricordiamoci che l'Anonimo non dee provar questo; bensì dee provare che l'intelletto agente per S Tommaso è l'ente comune.

L'Anonimo aggiunge che l'ente comune, secondo l'Angelico, non ha determinazione, ed in conferma ne cita un testo, tolto dalla prima parte della Somma teologica nella quistione terza

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 55, art. 1.
2 Ivi q. 79, a. 7.
3 Ivi q. 82, a. 4.
4 *Summa Theol.* 1, 2; q. 9, a. 1.

al quarto articolo. Quindi ripiglia: *Ma tale è appunto l' ente ideale.*

Qui comincia a intorbidarsi il discorso. Imperocchè, se s' intende che l' ente comune di S. Tommaso conviene coll' ente ideale quanto ai soli caratteri testè mentovati, la cosa va; ma se s' intende che conviene con esso quanto a tutti gli altri caratteri che i suoi fautori gli attribuiscono, la cosa non va, perchè è una conseguenza non racchiusa nelle premesse. L' Anonimo procede oltre colle sue deduzioni e dice « Dunque è vero, secondo l' Angelico, che questo ente è l' oggetto proprio e perpetuo, e il vero formale principio dell' intelletto. Ma formale principio, la *forma* cioè *costitutiva* dell' intelletto, è il *lume della ragione*. Dunque l' ente in universale è questo lume [1] ».

Come ognun vede, l' Anonimo corre troppo; ed è questo il vizio di tutti i suoi ragionamenti, dedurre illazioni più estese delle premesse. I testi allegati non gli davano altro diritto, se se non d' inferire che l' ente comune è, per S. Tommaso, l' oggetto *proprio* dell' intelletto. Come dunque inferisce egli di più che, secondo il S. Dottore, l' ente è l' oggetto anche *perpetuo* di esso intelletto? Per inferire ciò, egli avrebbe dovuto arrecare altri testi di san Tommaso, che non arreca; nè può arrecare, perchè non sono. Più tosto nelle opere dell' Angelico si trovano di molti passi, che dicono anzi il contrario, cioè che la mente non pensa sempre. Di che è facile ad inferire che nè l' ente comune nè altra cosa può essere il suo oggetto *perpetuo*. Quanto poi al dirsi l' ente principio formale dell' intelletto, è da osservare che l' obbietto, per ciò stesso che specifica l' atto, si riduce al genere di causa formale: *Obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis* [2]; e sotto un tale rispetto può chiamarsi *forma estrinseca*, non già *intrinseca*, di esso atto; riserbandosi il nome di forma intrinseca all' entità costitutrice

1 Pag. 15.
2 S. Tommaso *Summa Theol.* 1 2 q. 9, a. 3.

del medesimo. Ma ciò non ha che fare colla presente quistione. Imperocchè qui non si tratta di vedere se, giusta S. Tommaso, l'ente, per essere obbietto dell'intelletto, possa dirsi in qualche senso sua forma; ma si tratta di vedere se l'ente sia appunto quella forma che S. Tommaso chiama intelletto agente. Per persuadere questa seconda cosa, l'Anonimo avrebbe dovuto dimostrare che S. Tommaso per intelletto agente intende un principio formale obbiettivo dell'intelletto, non già un principio formale subbiettivo cioè una virtù e potenza dell'anima.

L'altra prova dell'Anonimo si è che, secondo S. Tommaso, l'ente è il primo intelligibile a rispetto nostro; e che sopra di esso è fondato il principio di contraddizione, il quale è base di tutti gli altri principii. Onde porta un testo di S. Tommaso, col quale si dice che essendo la conoscenza dei primi principii una azione che necessariamente segue dall'essenza di uomo, conviene che tutti gli uomini abbiano in loro la virtù che è principio di tale azione, e questa virtù essere l'intelletto agente. *Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute, quae est principium huius actionis, et haec est virtus intellectus agentis* [1]. Di qui l'Anonimo inferisce che dunque per S. Tommaso l'intelletto agente è l'ente comune. Ma chiaro è che il contrario piuttosto dovea inferirsi. Imperciocchè se l'ente è il primo intelligibile, e S. Tommaso dice che la virtù comune a tutti gli uomini è il principio, ossia la causa dell'azione per cui si conoscono i primi intelligibili; non si può identificare quella virtù coll'ente senza confondere il principio col termine. Lo stesso dicasi degli altri testi che l'Anonimo arreca [2]; nei quali S. Tommaso sempre afferma che per l'intelletto agente si conoscono i primi principii e i primi intelligibili; non già che esso stesso sia un primo principio o un primo intelligibile. Ora questa seconda cosa sarebbesi

1 *Summa Theol.* I p. q. 79, a. 5.
2 Pag. 16.

dovuta affermare dal S. Dottore, se egli avesse opinato che l'intelletto agente fosse l'ente comune.

L'ultima prova, che l'Anonimo arreca si è che, secondo san Tommaso, il lume dell'intelletto è sempre una verità. Dunque, soggiunge, per lui l'intelletto agente, che è appunto quel lume, è una verità; e una verità universalissima, cioè l'idea dell'ente.

Rispondiamo. In primo luogo i testi che l'A. apporta non dicono che il lume è una verità, ma dicono solo che è una manifestazione della verità; o meglio, nel senso di san Tommaso, espresso in mille luoghi, è una virtù manifestativa della verità. In secondo luogo, concediamo che una verità può dirsi, e si dice talvolta da S. Tommaso, lume per rispetto ad altre verità che da essa si derivino. Onde l'idea dell'ente può dirsi lume a rispetto del principio di contraddizione, e il principio di contraddizione lume a rispetto degli altri principii, e gli altri principii lume a rispetto delle illazioni. Ma ciò non prova che l'idea dell'ente sia l'intelletto agente; perchè sebben possa dirsi anche essa lume, non è quel lume innato, che secondo S. Tommaso fa parte dello stesso spirito umano come sua facoltà o potenza. Perciò il santo Dottore parlando dell'intelletto agente nol chiama lume soltanto, ma lume congenito, *lumen nobis inditum*, *naturaliter inditum* e va discorrendo; il che egli nega dell'idea dell'ente, la quale secondo lui non è *naturaliter indita*, ma astratta dai fantasmi sensibili.

Noi saremmo ben contenti che l'Anon. dimostrasse che l'intelletto agente di S. Tommaso è l'idea dell'ente. Ma asseveriamo con fidanza che nè egli nè altri il potrà fare giammai; dove trattisi di vera dimostrazione. Ognuno, che il voglia, se ne convincerà facilmente, se nell'accingersi a tal dimostrazione procurerà di mettere gli argomenti in forma sillogistica. Il rigore della forma gli farà subito apparire gli equivochi, che producono falsa apparenza.

251. Sciolti gli argomenti dell'Anonimo, vediamo ora gli argomenti coi quali io dimostro il contrario, cioè che, secondo san Tommaso, l'intelletto agente non è l'ente comune.

I. L'intelletto agente, per S. Tommaso, è innato in noi: *lumen naturale, nobis inditum,* come egli lo chiama in cento luoghi; ma per S. Tommaso l'idea dell'ente non è innata; giacchè egli ci dice che l'intelletto nostro è da principio in potenza per rispetto a qualsivoglia idea: *Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species sibi naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes* [1]. Dunque per S. Tommaso l'intelletto agente non è l'idea dell'ente. Gli avversarii diranno che da quell' *omnes* deve escludersi l'ente. Ma come lo provano? Con gratuite asserzioni, le quali perciò non hanno nessun valore. Ogni regola di sana critica prescrive che le parole di uno scrittore s'intendano nel loro senso proprio e naturale; finchè da luoghi paralleli o dalla dottrina evidentemente da lui professata non si dimostri il contrario. Ciò massimamente vale per S. Tommaso, a cui, come osserva il Rosmini, *la proprietà del linguaggio fu sempre carissima* [2]. Or bella proprietà di linguaggio sarebbe stata il dirci *omnes*, quando doveva dirsi *non omnes;* e ciò nel luogo appunto dove si trattava exprofesso la quistione!

II. S. Tommaso nei comenti al libro terzo *De anima* giungendo a quel luogo dove Aristotile dà all'intelletto agente il titolo di *abito,* avverte che alcuni, ingannati dall'equivoco di questa voce, confusero l'intelletto agente coll'abito dei principii: *Huius autem verbi occasione quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu, qui est habitus principiorum.* Or egli dice che ciò non può ammettersi in nessun modo; attesochè l'abito dei primi principii, allorchè passa ad operare, presuppone la previa conoscenza dei termini da cui risultano i primi principii, e che però se l'intelletto agente fosse l'abito dei primi principii, non avrebbe per ufficio la formazione di tutti gl'intelligibili: *Quod esse non potest, quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua iam intellecta in actu, scilicet terminos prin-*

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 84, a. 3.

2 *Nuovo Saggio* vol. II, pag. 79.

cipiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu [1]. Ciò posto, sorge subito questo argomento: Per san Tommaso l'intelletto agente è la virtù che reca all'atto tutti gli intelligibili; ma l'ente comune è ancor esso un intelligibile; dunque per S. Tommaso l' ente comune non può identificarsi coll'intelletto agente.

III. Gli avversarii ripigliano che da quell' *omnia intelligibilia* deve escludersi l'idea dell' ente. Ma ciò in prima è affermato gratuitamente; e però vien rigettato dall'osservazione da noi fatta dianzi. In secondo luogo, è contra l'espresso insegnamento di S. Tommaso, il quale in più d' un luogo dice spiegatamente che il concetto di ente è formato per l'astrazione che l' intelletto agente esercita sopra i fantasmi. Così nell' articolo primo della quistione *De Magistro* annovera l'idea dell' ente tra i primi concepimenti che procedono in noi per astrazione esercitata dall'intelletto agente sopra i sensibili: *Primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas .... sicut ratio entis et unius et huiusmodi* [2]. Così pure nei comenti sopra Boezio annovera l' ente tra i primi cogniti che l' intelletto astrae dai fantasmi: *Quamvis illa, quae sunt in genere prima eorum quae intellectus abstrahit a phan-*

1 In 3 *De Anima*, Lez. X.

2 Il Rosmini non dissimula questo passo; ma per isbarazzarsene ricorre a un partito assai singolare, proponendo di distinguere tra avere il concetto dell'ente e aver presente l'ente senza più; sicchè il primo possa dirsi acquisito giusta S. Tommaso, senza negare perciò che il secondo sia innato. In tal caso avere il concetto dell'ente non significherebbe aver la semplice intuizione dell'ente, ma di più intenderne la forza e l'applicazione. (*Nuovo Saggio*, v. II, pag. 114). Io nel primo volume di questo trattato sopra la conoscenza intellettuale ho dimostrata l'insussistenza di sì fatta interpretazione. Ma ogni giudizioso lettore può giudicare da sè medesimo quanto essa non sia accettabile. S. Tommaso parla dei primi concetti, *primae conceptiones*, e tra questi annovera il concetto di ente; e il Rosmini propone che un tal concetto s'intenda per una nuova attenzione prestata a una previa idea! San

tasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens et unum etc. [1]. Così infine nella Somma teologica dopo aver annoverata la nozione universalissima di ente tra le quiddità che si astraggono dalle cose sensibili; conchiude che Platone per non aver conosciuta questa maniera d'acquistare le idee, ricorse alle forme separate [2]. Di che sorge questo sillogismo: Per san Tommaso l'ente comune si astrae dai fantasmi per opera dell'intelletto agente. Ma ciò che viene astratto non può identificarsi col principio che esercita l'astrazione. Dunque l'ente comune per san Tommaso non può identificarsi coll'intelletto agente. O diremo che l'astraibile si identifica coll'astraente, e il termine d'una azione col principio della medesima?

IV. Per S. Tommaso non l'intelletto agente, ma l'intelletto possibile è quello, a cui appartiene l'idea e l'atto intellettivo: *Intellectus possibilis est, qui speciem recipit et actum intelligendi elicit* [3]. Dunque l'intuizione dell'ente, la quale è certamente un atto intellettivo ed esige la ricezione d'un'idea, non può spettare all'intelletto agente. Una cosa dunque, che non può spettare ad un'altra, come volete che con essa s'identifichi?

V. Come l'intelletto possibile, così anche l'intelletto agente sono per S. Tommaso potenze dell'anima: *Intellectus agens est potentia animae* [4]. E nel libro terzo *de anima*, confutando gli Arabi che volevano separato da noi l'uno o l'altro intelletto, si fonda sopra questa ragione, che l'azione di entrambi si attribuisce all'uomo, e che ciò non potrebbe verificarsi, se tutti e due quegl'intelletti non facessero parte dell'essere stesso del nostro

Tommaso dice che in quel concetto dell'ente, formato per l'azione dell'intelletto agente, si conosce da noi la quiddità o essenza di esso ente, *ratio entis*; e il Rosmini vorrebbe che s'intendesse, non la quiddità dell'ente, ma l'applicazione e la fecondità del medesimo!

1 Opuscolo LXIII. *Super Boëthium De Trinitate.*

2 *Summa Th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 2.

3 Opuscolo 42. *De Potentiis animae.*

4 Ivi.

spirito. Quindi conforta il suo argomento coll' autorità di Aristotile, alla cui dottrina si appiglia: *Est etiam praedicta positio contra Aristotelis intentionem; qui expresse dixit has differentias duas, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem, esse in anima; ex quo expresse dat intelligere quod sint partes animae vel potentiae* 1. Ora l' ente comune non è potenza dell' anima e parte del nostro essere, ma è obbietto di cognizione. Dunque non può immedesimarsi coll' intelletto agente, annoverato da S. Tommaso tra le potenze dell' anima.

VI. Finalmente,

E questo fia suggel che ogni uomo sganni,

S. Tommaso nei suoi comenti sopra Boezio *De Trinitate,* pare che avesse preveduta la confusione che qui vorrebbe fare l' Anonimo, e ad impedirla usa spiegazioni tali che non ammettono effugio. Egli dice apertamente che il lume in noi innato della ragione non è obbietto primo della nostra conoscenza, e che esso ci serve a far conoscere tutte le cose non come un conoscibile che sia mezzo della loro cognizione, ma come ciò che le rende abili ad essere conosciute: *Nec tamen oportet quod ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum: non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia cognoscibilia* 2. Dunque, se per S. Tommaso il lume innato della nostra ragione non è un primo cognito, nè è un conoscibile che come tale ci serva di mezzo di cognizione: *non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis;* convien dire che esso per S. Tommaso non è l'ente comune o l' ente ideale. Imperocchè l' ente ideale è voluto dagli avversarii appunto come un primo cognito e come un conoscibile che, in quanto tale, sia mezzo di cognizione per tutte le altre

1 In 3 *De Anima*, Lez. X.

2 Opuscolo 68. *Super Boëthium De Trinitate.*

cose. E acciocchè non si abbia a cavillare con istrane interpretazioni, S. Tommaso poco dopo delle precedenti parole, con le quali ha detto che il lume innato dell'intelletto nostro non è un primo *cognito*, soggiunge che l'ente è appunto uno dei primi cogniti: *Prima cognita a nobis, ut ens et unum* [1]. Dunque, se non vogliamo dire che S. Tommaso turpemente confondesse la affermazione colla negazione, dobbiam confessare che l'ente ideale, secondo lui, non è il lume della ragione. Il lume della ragione, per S. Tommaso, è una virtù infusaci nell'anima, non una conoscenza; e questa virtù procede dal primo intelligibile, che è Dio; il quale ce la influisce non come oggetto, ma come causa: *Non oportet quod primum intelligibile hoc modo influat in intellectum nostrum ut intelligatur, sed ut praestet intelligendi virtutem* [2].

La medesima cosa si trova espressa in altra forma nella Somma teologica dove il S. Dottore argomentando *a minori ad maius* nega che il primo oggetto della nostra cognizione sia Dio, da che neppure il lume innato è per noi oggetto di conoscenza diretta, ma è soltanto mezzo di tal cognizione: *Cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur* [3]. Or come potrebbe per S. Tommaso essere codesto lume l'ente comune, il quale è per lui non solo ciò che s'intende, ma il primo che per noi s'intende?

Son poi sicuro che il virtuoso e gentile avversario non si offenderà di queste mie osservazioni; reputandole non ad altra cagione che a quel sincero amore della verità, dal quale egli altresì fu mosso a scrivere. Ben volentieri avrei qui omessa tal disputazione; ma forte mi risonava nell'animo quell'antico precetto: *Non plus homini tribuendus honor, quam veritati.*

1 Ivi.
2 Ivi.
3 *Summa Th.* 1 p. q. 88, a. 3 ad 1.

ARTICOLO VI.

Seguita lo stesso argomento.

252. Discutemmo nell'articolo precedente le ragioni più principali, onde l'Anonimo si sforzava di provare che per S. Tommaso la luce innata della ragione si è l'idea dell'ente, e vedemmo quanto ciò ripugni alla dottrina del S. Dottore. Veniamo ora ad indicare alcune altre cose, che ci sembrano degne di osservazione nel suo libro [1].

I. Primieramente ci pare che l'Autore abusi della similitudine del lume recata da S. Tommaso. Egli ragiona presso a poco in questa forma: Per S. Tommaso il lume della ragione è simile alla luce corporea; ma la luce corporea è un oggetto dell'occhio, che percotendo ne' diversi corpi, si scioglie in varii colori; dunque lo stesso proporzionevolmente vuol dirsi del lume della ragione a rispetto delle idee, secondo S. Tommaso.

Ma il prendere per mezzo termine di dimostrazione una metafora è sempre cosa pericolosa; potendo agevolmente avvenire che da ciò, in cui due cose si assomigliano, si passi ad inferire la lor convenienza anche in ciò in cui esse per contrario si differenziano. Molto più poi è inopportuno un tal modo di argomentare, quando si tratta d'interpretare uno scrittore. La mente dello scrittore non si dee cavare dai traslati e dalle figure che egli usa, ma bensì dai luoghi in cui egli parla con proprietà di linguaggio. Ora S. Tommaso dovunque abbandona le parole metaforiche intorno al lume della ragione ed usa le proprie, ci dice sempre che esso non è il primo oggetto della conoscenza; che è una semplice potenza o virtù dell'animo, e che il suo atto consiste nel rendere intelligibili le quiddità, mediante l'astrazione dai carat-

[1] *La luce dell'occhio corporeo e quella dell'intelletto.* Parallelo osservato da F. P. V. Venezia 1857.

teri individuali e concreti degli esseri materiali: *Virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus* [1].

Anzi nell'adoperare stesso di quella metafora ci fa intendere che egli la prende secondo una larga analogia; senza definire, se la luce corporea faccia al modo suo lo stesso che la luce intellettuale, ovvero no: *Quidam dicunt quod lumen requiritur ad visum ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc similiter requiritur et propter idem intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios lumen requiritur ad videndum non propter colores ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum. Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, ostenditur quantum ad hoc quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum, sed non propter idem* [2]. Dunque per S. Tommaso è indifferente se la necessità del lume intellettuale e della luce corporea sia *propter idem*, o *non propter idem*. Anzi in varii luoghi, in cui vuol definire la cosa, si appiglia piuttosto alla seconda sentenza. *De lumine est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus ut possint movere visum, quasi color non ex seipso sit visibilis sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles removere cum dicit in 2 De anima, quod color est per se visibilis; quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt,* ET MELIUS, *quod lumen necessarium est ad videndum in quantum perficit diaphanum faciens illud esse lucidum in actu. Unde philosophus dicit, in 3 De anima, quod color est motivus lucidi secundum actum. Nec obstat quod ab eo qui est in tenebris, videntur ea, quae sunt in luce, et non e converso. Hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum, quod circumstat rem visibilem, ut recipiat visibilem speciem; quae usque ad hoc visibi-*

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 79, a. 3.
2 Ivi 1 p. q 79, a. 3 ad 2.

lis est, quousque porrigitur actus lucidi illuminantis diaphanum, licet de propinquo perfectius illuminet et a longinquo magis debilitet. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Et hoc significavit Aristoteles, in 3 De anima, cum dixit quod intellectus agens est quasi lumen [1]. Lo stesso inculca nella *Somma teologica* dicendo: *Lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu ut possit moveri a colore* [2].

Dunque per S. Tommaso non può istituirsi il paragone tra la luce corporea e l'intellettuale *quantum ad omnia*; perchè il rendere che quella fa visibili in atto i colori non consiste in altro per lui, che nell'illuminare il mezzo interposto tra essi colori e l'occhio. Vero è che altrove usa parole più analoghe alla prima sentenza dicendo che la luce rende visibili in atto i colori. Ma ciò appunto mostra che egli non si fondava gran fatto sopra una tale similitudine, bensì se ne valeva per trarne illustrazione, senza farle travalicare i limiti d'una semplice metafora. Il perchè malamente argomenterebbe chi troppo insistesse in essa affine di trarne prova per alcun sistema speciale [3].

II. L'Autore desidera che si dica, rispetto all'intellezione, quale sia l'occhio e quale la luce. La risposta è facile, secondo

1 Quaestio *De Anima* a. 4 ad 4.

2 *Summa Theol.* 1 p. q. 12, a. 6 ad 1.

3 Fo qui notare agli avversarii che l'analogia tra il lume corporeo e lo spirituale spinto all'eccesso, verrebbe a convertirsi in argomento contrario al loro sistema. Imperocchè taluno dopo aver conceduto che l'idea dell'ente sia il lume dell'intelletto, potrebbe argomentare così. In quella guisa che il lume corporeo non è innato nell'occhio, così l'idea dell'ente non dee essere innata nello spirito. In quella guisa che la visione del lume corporeo non costituisce la virtù visiva; così l'intuizione dell'ente non dee costituire la facoltà intellettiva; ma tanto l'una quanto l'altra vien supposta dal proprio oggetto. In quella guisa che non è uno il lume corporeo per cui miriamo i visibili, potendo noi vedere non solo per la luce del sole, ma anche per

S. Tommaso. L' occhio è l' intelletto possibile, cioè la facoltà intellettiva, a cui appartiene ricevere in sè le idee, ed emettere l'atto intellettivo ed essere subbietto della conoscenza: *Intellectus possibilis est, qui speciem recipit et actum intelligendi elicit; et sic solus intellectus possibilis est, qui est subiectum scientiae* [1]. La luce poi è l' intelletto agente, il quale colla sua astrazione primitiva illumina i fantasmi rendendoli intelligibili e scopre all' intelletto possibile il proprio oggetto che è l'essenza delle cose: *Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu* [2]. L'Anonimo stesso concede a pag. 9 che l' intelletto possibile e l' intelletto agente sieno *due virtù* della nostra facoltà intellettiva. Ora di queste due virtù, l'una è l'occhio, l'altra la luce. Nè vi è paura di soggettivismo, perchè questa luce, secondo S. Tommaso, non si trasforma in oggetto, ma scopre l'oggetto; non dà, ma rimuove. Rimuove cioè i caratteri individuanti e concreti, facendo apparire ed apprendere la sola essenza, che è propriamente l' intelligibile. L'Autore vorrebbe che l'intelletto agente fosse *il lume insieme e l'occhio* [3], in quanto sia l' atto onde l' anima intuisce il lume; e che l' intelletto possibile sia la potenza intellettiva, in quanto riguarda le cose particolari [4]. Tutto ciò è manifestamente contrario a S. Tommaso; il quale nega che il primo nostro atto intellettivo intuisca il lume stesso in noi innato, non attribuisce mai all' intelletto agente ve-

quella della luna, delle stelle, dei torchi accesi e va dicendo; così non dee essere la sola idea dell'ente quella per cui conosciamo gl'intelligibili. E sopra questo medesimo tuono potrebbe proseguirsi a lungo il paragone deducendo sempre inferenze opposte al sistema dell'ente ideale. Veggano dunque gli avversarii che il togliere una metafora per principio di dimostrazione non torna utile neppure ad essi.

1 Opusc. *De Potentiis animae.*

2 *Summa th.* 1 p. q. 54, a. 4 ad 2.

3 Numero 15.

4 « L'atto dunque, onde l'anima intuisce il lume ad essa unito essenzialmente e che col suo splendore perpetuo la tiene sempre in quest'atto essen-

runa intuizione, ma lo stabilisce come semplice virtù illustrativa dei fantasmi sensibili, ripone il primo atto dello spirito umano nell'analisi non nella sintesi, cioè nell'astrazione per cui si rimuovano dall'essenza i caratteri individuali della concreta esistenza, attribuisce dichiaratamente all'intelletto possibile la considerazione e il giudizio non dei particolari ma degli universali: *Sic ergo actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis; sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis* [1]. Si avverta bene a queste parole dell'Angelico: il considerare e il giudicare *della natura commune*, cioè degli universali, è azione dell'intelletto possibile; all'intelletto agente appartiene soltanto l'astrarre.

L'Autore si professa fedele seguace di S. Tommaso e vuol provare che l'ente, cui il S. Dottore stabilisce come primo oggetto della nostra conoscenza, sia l'ente rosminiano. Ma i testi che egli allega, provano anzi il contrario. Così, per recarne un esempio, egli ricorre a quel passo, dove si dice: *Obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum.* Ma il santo Dottore in quel medesimo luogo, avendo da un tal principio inferito che l'intelletto può conoscere il proprio atto, soggiunge subito: *Sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus* [2]. Avete udito? Il primo oggetto dell'intelletto nostro nella presente vita, *primum obiectum*, è l'ente e il vero *consideratum in rebus materialibus;* val quanto dire appreso dagli obbietti sensibili. Di che è facile formare questo raziocinio: Per S. Tommaso il primo obbietto della mente nostra è l'ente e il vero considerato nelle cose materiali; ma tale non è l'ente comune rosminiano, il quale dovrebbe es-

ziale e primo d'intelligenza, è l'*intelletto agente*; la facoltà, poi, che in noi da questo primo atto deriva, d'intendere le cose particolari è l'*intelletto possibile.* » Num. 11.

1 Quaestio *De spirituali creatura*, art. 10.

2 *Summa th.* q. 87, a. 3 ad 1.

sere immesso in noi *a priori* e concepirsi come dotato di ben altri caratteri, che non sono quelli di una nozione astratta. Dunque l'ente rosminiano non può essere, secondo il S. Dottore, il primo obbietto della mente nostra. E notisi che qui non si potrebbe ricorrere all'effugio dell'atto riflesso; giacchè S. Tommaso parla dell'ente che sia *primum obiectum intellectus nostri;* il che appartiene alla conoscenza diretta non alla riflessa: concedendoci l'istesso Anonimo che nella conoscenza riflessa l'ente è anzi l'ultimo oggetto, a cui si può giungere per via d'astrazione [1].

L'Autore vuol dimostrare che il lume della ragione a noi connaturato è, secondo S. Tommaso, lume divino; e nondimeno non arreca se non testi, in cui quel lume non è mai chiamato *divino*, ma solo partecipazione e simiglianza del lume divino. Anche le creature irragionevoli son dette da S. Tommaso imitazioni di Dio: *Quaelibet res imitatur aliquo modo Deum* [2]. Le diremo noi perciò divine? Come il nome di Dio è incomunicabile secondo la proprietà di linguaggio e solo può attribuirsi a qualche creatura impropriamente per simiglianza diretta, e quasi diremmo specifica, di qualche perfezione divina, *Ego dixi dii estis;* così anche l'epiteto di divino. Noi sogliamo chiamare leonina una forza straordinaria; ma intendiamo bene che ciò non è che una semplice metafora. Se dunque l'Autore vuol appellare divino il lume dell'intelletto nostro, purchè dichiari che ciò intende in solo senso metaforico e in niuna guisa in senso proprio; non ci opponiamo. Ma egli permetterà per ricambio che noi neghiamo un tale epiteto, allorchè parlasi in senso proprio; quale è quello che si cerca in filosofia, allorchè si spiega la natura d'una cosa. S. Tommaso non solo non chiama mai divino il lume naturale della ragione, ma chiama *lume creato* lo stesso lume di gloria, benchè di ordine soprannaturale.

1 Pag. 30.
2 Quaestio *De Scientia Dei* art. I.

III. L'Autore chiede nel capitolo sesto se le idee sieno anche esse oggetto di conoscenza secondo S. Tommaso, e dimostra che sì. Ma la quistione non è se siano oggetto di conoscenza in generale. Ciò si concede da tutti; e però S. Tommaso le chiama intelligibili, *species intelligibiles*. La quistione è bensì se sieno per S. Tommaso oggetto di cognizione diretta; e chiunque con animo scevro da pregiudizii si fa a leggere qualunque scritto del santo Dottore, dove si tratti tale materia, non dura fatica ad accorgersi che, secondo lui, le idee sono intelligibili, ma solo per cognizione secondaria e riflessa, non già prima e diretta. Nella cognizione diretta le idee non sono mai *id quod intelligitur*, ma sono *id quo intelligitur*, cioè sono mezzo di conoscenza, di cui l'obbietto è l'essenza da loro rappresentata. *Obiectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem* (l'idea) *sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo fertur eius visio* [1]. L'Autore vuole assolutamente che, anche nella cognizione diretta, l'idea, cioè la specie intelligibile, sia *id quod intelligitur;* per poter poi dire: essendo che le idee non sono nelle cose, ma nella mente; convien concedere che il termine inteso non è l'essere delle cose concepito astrattamente, ma un non so che esistente nell'intelletto. Ma tale non è la dottrina di S. Tommaso. Per S. Tommaso l'obbietto della intellezione è l'obbietto stesso delle singole scienze, e le scienze versano intorno alle cose, non intorno alle idee per cui le cose si conoscono; se non fosse nell'ideologia, scienza di riflessione, in cui le idee stesse si considerano come cose, cioè come rappresentanze conoscitive informanti l'intelletto. Acciocchè poi l'atto della conoscenza sia immanente e non esca dall'a-

1 Quaestio *De mente* a. 4 ad 1. Avvertasi, ciò che notammo anche altra volta, che l'*idea* da S. Tommaso nell'ordine specolativo è chiamata *specie intelligibile*; avendo egli serbata la voce *idea* ad esprimere il tipo o modello ideale che ha in mente l'artista; il qual modello non è altro che una forma o cosa concepita idealmente e propostasi da imitare al di fuori nell'opera.

nimo, non è necessario che l'obbietto stesso *sostanzialmente* si unisca all'animo, ma basta che vi si unisca mediante una sua simiglianza; e questa simiglianza è l'idea, ossia la specie, la quale da S. Tommaso è sempre definita: *Similitudo rei intellectae.* E siccome per essa, la mente intende l'essere stesso delle cose astrattamente riguardato, cioè quanto alla sola quiddità od essenza; quindi è che l'idea *non est id quod intelligitur*, ma *id quo intelligitur* nell' ordine della cognizione diretta. *Id quod intelligitur* è l'essenza intuita, cioè intesa, per l'idea. L'idea è la forma dell'obbietto riprodotta nell' intelletto. Essa ha sussistenza mentale; e noi nel pensare diretto prescindiamo al tutto da tal sussistenza. È poi curioso che per provare che le idee, ossia le specie intelligibili, siano per S. Tommaso lo stesso che le essenze intese, si arrechino dei testi, dai quali risulta anzi il contrario. Siane esempio la pag. 93, dove i testi dicono sempre che l'idea *est similitudo rei intellectae; est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata* (de' reali cioè), *solum quantum ad naturam speciei; est similitudo naturae, absque iis quae ipsam distinguunt* etc. Se per S. Tommaso l'idea è simiglianza e rappresentazione della natura, ossia dell' essenza, e noi intendendo non intendiamo una similitudine ma pensiamo l'essenza stessa di per sè, cioè a dire quanto ai suoi intrinseci caratteri di essenza; dunque bisogna dire che l'obbietto da noi inteso non è l'idea, ma ciò che per essa si esprime. Altrimenti dovremmo dire che pensare a una cosa sia lo stesso che pensare al suo ritratto [1].

L'Autore, stando sempre al suo principio che l'idea è l'oggetto della conoscenza, interroga come può la mente trovar nelle

[1] Ciò è confessato in certo modo dallo stesso Rosmini, il quale dice così: « Gli Scolastici avevano veduta la difficoltà ed avevano detto che l'idea non era punto l'oggetto del nostro pensiero, ma solo il mezzo pel quale la mente nostra pensava l'oggetto. » *Nuovo Saggio* vol. I, sez. 3, c. 4, art. 18, p. 144. È vero che egli qui nomina in generale gli Scolastici, non in particolare S. Tommaso; ma ognuno sa che le sentenze comuni presso la Scuola erano in piena conformità con quelle dell'Aquinate.

cose l'idea? Rispondiamo: Non è in proprietà di linguaggio l'idea che si dee trovar nelle cose [1], ma l'essere che si apprende da noi in astratto mediante l'idea. Ora l'essere si trova nelle cose, perchè ce lo ha messo Iddio; benchè proceda poi dal nostro modo di conoscere il concepirlo astrattamente.

L'Autore vorrebbe piuttosto che la mente stessa ponesse l'idea nei fantasmi [2], e poi ve la trovasse. Ma questo sarebbe un giuoco simile a quello di alcuni fanciulli; i quali nascondono in qualche luogo un oggetto, per aver poi il piacere di dire che lo hanno ritrovato. Se l'intelletto pone del suo l'idea, e l'idea è l'intelligibile; la scienza sarà mera fattura dello spirito nostro e verserà intorno a cose da noi create, ossia poste da noi, non da noi discoperte.

IV. L'Autore vuol sostenere che i sensi in niuna guisa conoscono. Per difendersi poi dalla contraria autorità di S. Tommaso, che attribuisce perpetuamente la cognizione ai sensi, ricorre a tre espedienti. Dice I. Che ai tempi di S. Tommaso *l'osservazione e l'analisi nelle cose eziandio psicologiche erano indietro a gran pezza da ciò, che sono al presente* [3]. II. Che quel linguaggio di san Tommaso dee intendersi in senso metaforico, e come modo di parlare inesatto [4]. III. Che altrimenti dovremmo attribuire al senso tutte le altre azioni, che san Tommaso gli attribuisce [5].

Rispondiamo. Ciò, che giustamente si dice degli antichi intorno all'osservazione sperimentale, dipendente da esplorazioni lunghe e ripetute dei fenomeni materiali, e dall'invenzione di artificiosi strumenti; non si dee trasferire all'osservazione psicologica, dipendente dalla sola meditazione dell'animo sopra i fatti

1 Si usa talora cotesta frase, in quanto si prende l'idea non formalmente, ma obbiettivamente, cioè per l'obbietto che rappresenta; come si direbbe Alessandro il ritratto di Alessandro.

2 Pag. 34 e 39.

3 Pag. 65.

4 Pag. 64.

5 Pag. 65.

della coscienza. La prima dovè necessariamente essere imperfetta ai tempi di S. Tommaso; e perciò in fisica si sta coi moderni. Ma la seconda fu in que' tempi tanto più perfetta di quella de' tempi nostri, quando le teste d'allora erano più meditative di quello che sono al presente. L'osservazione psicologica cominciò anzi a guastarsi con Cartesio e finì di rovinarsi con Kant; e chiunque prende i principii dall'uno o dall'altro dà colpi da orbo in questa materia. Perciò si rasserenі pure l'Anonimo da questo lato, ed accetti le teoriche di S. Tommaso pienamente, senza verun sospetto o timore di materialismo e di sensismo. Il sensismo non è merce tomistica; ma è merce cartesiana e, se vuolsi, anche kantiana.

Quanto al secondo punto, ci dispiace che l'Anonimo si allontana in ciò dal Rosmini. Imperocchè il Rosmini ci assicura che a S. Tommaso *la proprietà del linguaggio fu sempre carissima;* e l'Anonimo vorrebbe per contrario che il santo Dottore avesse usate *formole inesatte* e un continuo parlar metaforico in materia di tanta importanza. Egli giustamente insiste che si penetri il pensiero di S. Tommaso. Ma il pensiero d'uno scrittore d'onde si ricava, se non dalle sue costanti parole? — Dalle parole sì; ma non prese alla spicciolata; bensì nel contesto. — Siamo d'accordo; ma si chiamino ad esame tutti i contesti possibili delle opere del S. Dottore, e si vegga se tutti non tendono ad attribuire al senso, e quindi ai bruti, vera conoscenza, con tutto ciò che si richiede per la vera conoscenza: obbietto, rappresentazione e va discorrendo. — Ma allora il senso non differirebbe di natura e di essenza, ma sol di gradi dall'intelletto. — Confesso di non capire come scenda codesta illazione. Che direbbe l'Anonimo, se uno volesse negare che i minerali siano vere sostanze; perchè son sostanze gli spiriti? E sostenesse la sua pretensione con dire che accomunando ad entrambi quella generica nozione, si verrebbe a distruggere ogni essenzial differenza tra loro? Lo stesso dicasi di mille altri esempii; in cui due cose diverse di specie, e quindi di essenza, convengono nel genere.

L'Anonimo enumera molte diversità che passano tra il senso e l'intelletto. Benissimo; ma da che il senso non partecipa dei caratteri proprii della conoscenza intellettiva, segue che essi non partecipino della conoscenza in generale? Se per conoscenza in generale si vuol significare la sola conoscenza intellettiva; è chiaro che in tale ipotesi i sensi non conoscono; giacchè non intendono. Ma ciò non sarà altro che un arbitrario restringimento d'una parola. Restringimento pericoloso in filosofia; perchè la mutazione d'una frase potrebbe aprire la strada al mutamento d'una teorica. Ma se si lascia alla parola *conoscenza* la sua significazione generica, che poi si divide in conoscenza intellettiva e sensitiva; non veggo seguirne nessun inconveniente, siccome nessun inconveniente segue dal ritenere il generico concetto di vita, che poi si divida in vita vegetale, sensitiva e intellettiva. Certamente niuno dirà che con ciò queste tre vite vengonsi a confondere tra di loro.

In fine, quanto agli altri atti che S. Tommaso attribuisce alla sensibilità, qual ripugnanza c'è ad ammetterli tutti nel modo in che il santo Dottore li ammette e li spiega? Noi a suo luogo tratteremo questa materia, e faremo vedere come le idee di S. Tommaso in ciò sono giustissime e dànno spiegazione della natura animale a differenza della razionale; cosa stranamente confusa da Cartesio e da tutti che ne premettero le vestigie. Ma non potendo qui entrare in campo sì vasto, basterà accennarne un sol punto. S. Tommaso attribuisce ai bruti una certa specie di giudizio; ma lo stesso Anonimo apporta le parole, colle quali il santo Dottore dichiara che non intende un giudizio propriamente detto, il quale proceda da uso libero della facoltà riflessiva, o dal paragone di due termini contraddistinti; ma un giudizio impropriamente detto, che egli appella naturale, perchè nasce da necessario istinto e consiste nella mera apprensione concreta d'un oggetto complesso: *Quaedam agunt iudicio sed non libero, sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, hunc esse fugiendum naturali iudicio et non libero; quia non ex collatione*,

sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium [1]. Ora che cosa può dirsi contra un giudizio spiegato in tal modo? Non è esso appunto ciò a cui dopo tanto vagare della moderna filosofia dovettero finalmente appigliarsi il De Gerando e il Galluppi, secondo che mostreremo a suo luogo? L' Anonimo crede che sia cosa ottima in psicologia abbassare di troppo la sensibilità. Lasciando stare che tutto ciò, che è falso, non può essere mai buono nella scienza; si badi che per vano timore di non distinguere abbastanza l'intelligenza dal senso, non si ponga poi altri nella necessità di dover attribuire l'intelletto alle bestie. Ciò incontrerà senza fallo, quando si vorranno tenere per atti intellettivi quelli, che veramente non sono che percezioni sensitive.

V. Da ultimo l'Autore vuol sostenere che secondo S. Tommaso è uno e identico numericamente in tutti il lume della ragione [2]. E pure non ci è cosa sì certa come il perpetuo battagliare di san Tommaso contro i filosofi arabi, i quali questo appunto volevano: uno essere per tutti il lume della ragione, benchè lo riponessero non nell'idea dell' ente, ma in un' intelligenza separata. Contro la costoro pretensione S. Tommaso ripete del continuo che il lume della mente, cioè l'intelletto agente, è potenza dell' anima e si moltiplica e si distingue numericamente nei singoli uomini. Per non allungarci troppo, ricorderemo quel luogo, dove, avendo egli recato un testo di S. Agostino, in cui si dice che l'anima nostra vede ogni verità in una luce *sui generis*, soggiunge: *Lux autem ista, qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animae, et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum* [3].

Ma udiamo i testi a cui l' Autore si appoggia. Prima apporta alcune parole, colle quali S. Tommaso dice che l' intelletto nostro necessariamente aderisce, ossia assente, ai primi principii.

1 *Summa th.* 1 p. q. 83, a. 1.

2 Pag. 88 e seg.

3 Quaestio *De Spirituali creatura*, art. 10.

Benissimo; ma ciò non ha che fare colla quistione: se il lume, che scorge a quell' assenso, sia uno o molti. I primi principii sono oggetto della nostra cognizione, non sono il lume che a noi li discopre. Dopo ciò l'Anonimo apporta un testo di S. Tommaso che suona così: *Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute, quae est principium huius actionis; et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet, quod sit eadem numero in omnibus.* Ma questo passo è manifestamente contrario a ciò per cui si assume; giacchè in esso san Tommaso dice in termini espressi che il principio dell'azione, per cui si conoscono i primi intelligibili, è la virtù dell' intelletto agente, e che non è necessario che essa sia una in tutti. Se non che l'Anonimo si fonda nelle parole che seguono, nelle quali il S. Dottore aggiunge: *Oportet tamen* (quella virtù, principio dell'azione per cui si conoscono i primi intelligibili, e che egli avea detto non esser uopo che fosse una in tutti) *quod ab uno principio derivetur* [1]. Ma queste parole, anche prese fuori del contesto, non provano nulla; giacchè il dover essere uno il principio, da cui quella virtù derivi, non significa che il lume, formalmente preso, sia il medesimo in tutti. Molto meno poi esse provano, se si considerino nel contesto; dal quale apertamenta si vede che san Tommaso per quel principio, cui dice dover essere uno, non intende il lume intellettuale che informa la mente, ma bensì Dio da cui esso procede. In fatto, dopo le allegate parole, soggiunge subito: *Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.* S. Tommaso dice che dall' identità dei primi intelligibili, obbietti della nostra conoscenza, non s'inferisce altra unità, se non quella dell' intelletto separato. Ora qual è per S. Tommaso l' intelletto separato? *Intellectus separatus, se-*

1 *Summa th.* 1 p. q. 79, a. 5 ad 3.

cundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus; qui est creator animae. Così egli nel corpo del precedente articolo. Dunque l'unità di Dio, non l'unità del lume a noi congenito, si dee dedurre da quel passo dell'Angelico; se pure implicitamente non voglia dirsi che il lume, a noi congenito, sia lo stesso Dio. E perciò vegga l'Anonimo dove va a parare col suo sistema. San Tommaso ricorda due metafore: quella del sole recata da Platone, e quella del lume recata da Aristotile. La prima l'applica all'intelletto separato, e soggiunge che questo è uno, perchè è Dio. La seconda l'applica all'intelletto agente che è in noi, e dice che questo è moltiplicato numericamente, secondo gl'individui. Dove è qui l'unità numerica del lume a noi congenito, difesa dall'Anonimo?

CAPO VII.

DEL PROCESSO ESPLICATIVO DELLA CONOSCENZA UMANA

Non è mio proposito in questo capo di trattare ampiamente l'annunziato tema; al che fare, non che pochi articoli, neppure basterebbe un grosso volume. Ma io intendo di toccar brevemente alcuni punti soltanto più capitali, che traccino come le prime linee d'un lavoro, che altri con più lena e ingegno di me potrà poscia incarnare e colorire, cercando da sè stesso i volumi del grande Aquinate.

ARTICOLO I.

La prima operazione della mente nostra è l'analisi e non la sintesi.

253. Veramente la proposizione dianzi affermata non è che un semplice corollario delle cose finora esposte. Imperocchè se il primo atto della mente nostra nella conoscenza diretta del vero si è la percezione d'un'essenza, e l'essenza non si apprende da noi immediatamente, se non per astrazione da' sensati; ognun vede che il primo esercizio dell' attività dell'animo nostro non può essere fuorchè una separazione, un'analisi. Nondimeno non sarà soverchio il ripeterne qui alcuna cosa, come in compendio; perocchè questo è tal punto, che separa radicalmente la teorica di S. Tommaso da tutte le dottrine di falso spiritualismo, originate ai tempi nostri dal criticismo alemanno.

Kant introdusse il principio che negli oggetti del nostro pensiero bisogna distinguere la materia dalla forma; intendendo per materia un elemento somministrato dai sensi, per forma un elemento aggiunto ad esso dall'energia dello spirito. Quindi non

potendo nulla percepirsi da noi, se non in quanto componesi di amendue quegli elementi; volle che la prima operazione della mente nostra fosse una sintesi, per cui siffatta composizione si eseguisse. Quei filosofi, che non s'accorsero della magagna nascosa nell'anzidetto principio, applaudirono alla preziosa scoperta; e non dubitando più che lo spirito esordisse dall'applicare al sensato una forma posta in noi *a priori*, rivolsero le loro cure a cercare la qualità e l'origine della medesima. Dissi che codesti filosofi non s'accorsero della magagna, perchè essi non videro che così si veniva a convertire il libro delle natura, offertoci da Dio per leggervi ciò che Egli vi scrisse, in un zibaldone di carta bianca, in cui noi stessi scrivessimo le parole da leggersi. Imperocchè se la mente umana non conosce alcun obbietto, se non in quanto lo riveste d'una forma che già possiede; essa non vedrà nelle cose se non l'effetto del suo lavoro: giacchè quello stesso, che le vien dal di fuori, non è da lei ravvisato se non secondo l'apparenza risultante dalla forma che ella vi supplisce. La mente sarà in tal caso come un occhio, in cui la congiuntiva è cospersa d'alcuna tinta. È manifesto che siffatto occhio non vede altrimenti gli oggetti, se non come coperti di quello stesso colore, ond'egli è dipinto. Sicchè dove l'uomo non sapesse per altra via la causa di quella falsa apparenza; crederebbe qualità reale ciò che non è veramente se non una sua subbiettiva illusione. Questo appunto interviene al Kantismo e a qualunque sistema, il quale spieghi la conoscenza per forme innate che l'intelletto applichi alle cose per renderle abili ad essere percepite. L'idealismo trascendentale sarà inevitabile conseguenza di un tal principio.

254. Nè sì rovinosa illazione potrà cansarsi con dire che quella forma non è molteplice, ma che è una e di natura sua obbiettiva. Attesochè l'esser ella una non le toglie l'ufficio di soprapporsi agli oggetti e presentarli alla conoscenza in quanto di lei rivestiti; l'appellarsi poi obbiettiva non è che una frase, la quale certamente non basta a cangiare l'intrinseca condizione della cosa, a cui si attribuisce. Ed in vero, onde si saprebbe che quella

forma corrisponde all' obbiettiva realità delle cose? Dal rappresentarci forse che ella fa l'essere come reale? Ma questo stesso è attribuito da Kant alle sue forme; ed è questo appunto che costituisce l'illusione trascendentale, a cui esse menano. Si dirà: dall'essere codesta forma impressa in noi da Dio, laddove quelle di Kant emanano dal solo fondo del nostro spirito? Ma ciò sarebbe un ricorrere alla veracità di Dio, secondo che volea il Cartesio; e neppure non basterebbe allo scopo; perciocchè Dio stesso sarebbe da noi conosciuto attraverso la forma di cui si tratta, essendo essa oggetto primo e perpetuo del nostro pensiero, e mezzo unico di qualsivoglia cognizione. Sicchè anche nel concetto, che per essa formiamo di Dio, sarebbe da temere l'effetto della illusione trascendentale dianzi mentovata. Laonde i più perspicaci, tra costoro che mossero, come da punto inconcusso, dal principio Kantiano della sintesi primitiva; non credettero di potere altrimenti declinare l'idealismo, in cui si vedevano chiusi e asserragliati; se non immedesimando quella forma innata cogli esemplari eterni della mente divina, o meglio ancora con Dio stesso creante in atto l'università delle cose. Così il Kantismo, creduto un progresso filosofico, menò di necessità al rinnovamento dell'ontologismo sotto la forma giobertiana; e chi ricusa questa inferenza, ammettendo quella premessa, cozza indarno colla necessità della logica.

255. Ondechè in cambio d' abbracciare come splendido ritrovato quel principio kantiano, i nostri filosofi avrebbero fatto miglior senno a disaminarlo con più accuratezza. Kant venne condotto a quell' estremo per non sapere spiegare altrimenti la necessità e l'universalità, che scorgeva nelle nostre conoscenze a priori. Egli osservò che oltre alle cognizioni di fatto, le quali come appoggiate alla sola sperienza, sono sempre particolari e contingenti; ci ha in noi delle conoscenze indipendenti dal fatto, che si presentano fregiate di caratteri universali e necessarii. Quando io dico: ogni evento suppone una causa; io affermo una verità, che enuncia l'impossibilità dell'opposto, nè abbraccia que-

sto o quel caso, ma tutti generalmente li accoglie. Or postosi Kant a cercare l'origine di siffatte conoscenze, giustamente avverti che essa non potea trovarsi nella semplice esperienza del fatto; il quale può essere altrimenti da quel che è, e non si stende se non ad una serie finita di casi, la quale di per sè non autorizza a pensare il medesimo dei casi non ancora esplorati. Dunque, egli disse, bisogna abbandonar l'esperienza e riconoscere in noi un'altra fonte di cognizioni che non abbia che fare colle cose percepite dai sensi. Questa darà la parte formale di qualsiasi oggetto; giacchè io non posso pronunziare nessun giudizio, senza che vi entrino dei riguardi universali e necessarii.

256. Come agevolmente si vede, Kant considerò nelle cose create la sola esistenza, e pose del tutto in non cale l'essenza. Egli incorse nell'abbaglio stesso di Platone; il quale accettò dagli antichi filosofi naturali il medesimo principio, che cioè nelle cose dell'universo non fosse se non flusso e mutazione, senza alcuna stabilità e permanenza. Ond'egli per ispiegare l'immutabilità delle nostre cognizioni ricorse alle forme separate, da cui fluissero in noi direttamente le idee.

Senonchè nelle cose create, oltre l'esistenza mutabile, è da riguardare l'essenza immutabile. Certamente è una contingenza il nascere d'una pianta nel vostro giardino; ma che quella pianta non possa avere l'essere di pianta, senza essere dotata di virtù vegetativa e senza differenziarsi dal minerale; è necessità intrinseca di quella natura; la quale, mentre è e perdura, non può spogliarsi di sè medesima. Del pari è un fatto contingente che il maestro di matematica delinei un triangolo sulla lavagna; ma che chiudendo egli uno spazio con tre linee, non possa avere se non tre angoli, la somma dei quali agguagli due retti, e che l'area da loro contenuta sia la metà di quella che conterrebbesi da un quadrilatero, il quale avesse la stessa base e la stessa altezza; questa è tal necessità, che ripugna del tutto il contrario. La ragione ultima di ciò si è, perchè ogni cosa è copia dell'idea divina; e l'idea divina è di per sè immutabile, perchè fondata sopra l'es-

sere stesso di Dio [1]. Nelle cose dunque insieme colla contingenza dell'esistenza ci ha una necessità di essenza ; partecipata loro da Dio per ciò stesso, che esse ne importano in modo più o meno imperfetto la simiglianza. L' ente dunque che è destinato a percepire codeste essenze ed esprimerne dentro di sè il concetto, non può fare a meno di non esprimere del pari codesta necessità, propria de' costitutivi intrinseci dell'essenza.

Dalla percezione di siffatta necessità è facile il trapassare alla considerazione della universalità. Imperocchè chi vede che gl' intrinseci caratteri di un'essenza son necessarii e che l'uno importa necessariamente l' altro; vede per conseguente che dovunque ella sussisterà, conviene che di lei si avverino quei medesimi caratteri colle medesime loro scambievoli relazioni.

257. Si troveranno dunque impacciati a spiegare la necessità e universalità dei nostri concetti quei filosofi solamente, i quali negano all' uomo la percezion delle essenze. Il che logicamente non potranno fare, se non i sensisti; val quanto dire coloro, i quali non riconoscono in noi la facoltà intellettiva distinta dal senso. Conciossiachè la facoltà intellettiva ha per proprio obbietto l'essenza, come la facoltà visiva ha per proprio obbietto la luce. La facoltà intellettiva è potenza di natura sua ordinata a percepire le ragioni intrinseche delle cose. Il nome d' intelletto, dice S. Tommaso, importa un' intima cognizione; e ciò manifestamente apparisce a chiunque considera la differenza dell' intel-

[1] Notate che altro è dire, la ragione ultima della immutabilità delle essenze essere la loro conformità cogli archetipi divini; altro è dire non potersi apprendere quella immutabilità, senza apprendersi questa conformità. Gli ontologi confondono l'una cosa coll'altra; e però credono non potersi da noi concepire la verità come immutabile, se non percependo prima Dio stesso o almeno i suoi eterni esemplari. Questo è dire non potersi ravvisare in nessun modo l'effetto, senza prima ravvisarsene la cagione. L'essenza è un vero essere, e in quanto ai suoi costitutivi caratteri è immutabile. Noi la ravvisiamo come tale; e poscia cercando l'origine di questa sua immutabilità, la troviamo nella corrispondenza che essa dee avere coll'idea divina. Ciò è frutto di discorso, e non di semplice apprensione.

letto dai sensi. I sensi percepiscono il solo fatto relativamente ad alcune estrinseche qualità; ma la cognizione intellettiva penetra l'essenza del medesimo fatto; giacchè l'oggetto dell'intelletto è *il ciò che è* delle cose [1]. Succede in noi una mutazione; in quanto esempigrazia c' invade un nuovo grado di calore. Il senso sente un calore che prima non sentiva. Ma che quel calore sia il passaggio da uno stato ad un altro, sia il succedimento d' un atto ad una potenza, sia una cosa che comincia ad esistere, e comincia ad esistere come modificazione d' un subbietto; tutto ciò non è percepito dal senso, è percepito dall' intelletto. Lo stesso dite d'altri esempii, senza fine; nei quali, mentre il senso percepisce un fatto, l'intelletto ravvisa un'essenza.

Si dirà: ma quell'essenza bisogna che sia resa presente all'intelletto. Senza dubbio; ed essa gli è resa presente nel fatto stesso percepito dal senso; giacchè lo stesso uomo che è sensitivo è altresì intellettivo, e la stessa cosa che esiste consta di una qualche essenza. Io entro in un giardino e sento una grata fragranza. Mi volgo alla parte onde quell' odore vien tramandato e veggo una vaga spalliera di gelsomini. Onde ciò? Da che il colore, oggetto della vista, è realmente in quei fiori, ed io son dotato di virtù visiva. Ora nel fatto appreso co' sensi ci è un'essenza sì o no? Se si risponde di no, si stabilirà un assurdo spettacoloso, cioè che una cosa sia senza aver ciò per cui essa è: a cagion d' esempio un triangolo, senza ciò che lo costituisce triangolo; un esteso, senza ciò che costituisce l' estensione; un vivente, senza ciò, in cui è riposta la vita. Che se poi si risponde, l' essenza trovarsi in quel fatto; ognun vede che il subbietto il quale apprende l'uno non può non apprendere l' altra, quando esso è dotato d'intel-

1 « Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat. Dicitur enim intelligere quasi intus legere; et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est. » *Summa th.* 2 2, q. 8, a 1.

letto, che di natura sua ha per oggetto la essenza come la vista il colore, e l' udito il suono.

Ripiglierassi: ma l'essenza, concretata in quel fatto, non può venire appresa, se non isciogliendosi dalle determinazioni individuali di luogo e di tempo che la rendono mutabile nella sua materiale esistenza. Vero anche questo; ma ciò non altro dimostra se non l'assunto di questo articolo, vale a dire che il primo esercizio dell'attività dello spirito debb'essere l'analisi, in quanto l'intelletto percepisca l'oggetto *modo suo*, cioè sotto veduta universale, guardando al solo essere della cosa, non al modo determinato della sua concreta sussistenza. Ogni virtù o forza operativa è governata nelle sue azioni da leggi inerenti alla propria natura. Così il senso negli animali, la vegetazione nelle piante, il moto ne' corpi bruti è regolato da norme fisse. L' intelletto umano altresì ne' suoi concepimenti vien retto da leggi determinate. Facoltà spirituale, che è, esso non può apprendere direttamente l' obbietto, se non prescindendo dai caratteri proprii dell' individualità materiale, che corrispondono alle sole inferiori potenze, vale a dire alle sensitive; le quali, per essere organiche, non apprendono altrimenti l' obbietto, se non proporzionatamente alle impressioni da lui cagionate negli organi.

258. Di qui apparisce l'equivoco incorso da Kant, e ritenuto da coloro che non seppero del tutto abbandonarne le ingannevoli orme e perigliose. In un senso può dirsi che la forma de' nostri concetti vien comunicata dallo spirito; in quanto cioè s' intenda per forma la sola maniera di concepire, che si tiene da parte del soggetto. Ma erroneamente si adoprerebbe quel modo di parlare, qualora s'intendesse per forma un elemento integral dell'oggetto, che entri cioè a far parte del termine stesso della percezione o del giudizio. La forma, intesa in questo secondo senso, non può essere un'emanazione dello spirito, ma uopo è che proceda ancor essa dall' oggetto; giacchè i predicati necessarii delle cose son relativi alla loro essenza, e l'essenza, come dicemmo, è nell'oggetto, e perchè è nell'oggetto, è veduta dall' intelletto.

Niente vieta per altro che essa venga contemplata in modo astratto, precision fatta dalla individualità concreta, che ha nei particolari appresi col senso; giacchè ciò non ha che fare coi costitutivi intrinseci dell'oggetto, ma riguarda soltanto la legge direttiva dell' operar del soggetto. Quindi è che la mente non trasferisce nell' obbietto questo suo modo di considerazione, quasi percependo l'oggetto dicesse che l' oggetto è in sè medesimo coll'astrazione, sotto la quale ella lo apprende. Ciò sarebbe un convertire la forma subbiettiva dell' azione contemplatrice in ragione obbiettiva della cosa contemplata, e però la cognizione sarebbe falsa. Ma la mente non fa così; essa intuisce l'essenza, senza attribuirle la maniera astratta della sua intuizione, ma solo riguarda ciò che appartiene all' essenza in quanto tale, cioè a dire mirando i soli caratteri costitutivi di quel dato essere, senza badare alle note d'individualità proprie di questo o quel subbietto particolare. Il che la mente può fare, perchè l' astrazione o individuazione dell'essenza non nasce dall' intrinseca ragione di lei, ma bensì dalla condizion dello stato in cui essa si ritrova. L'essenza di per sè è indifferente a stare nello stato reale o ideale. Ab eterno fu nella mente divina e quivi non solo era universale ma partecipava per l'atto intellettivo divino della stessa vita di Dio. Per la creazione fu prodotta in sè stessa, cioè nello stato reale, e quindi soggiacque alla divisibilità e circoscrizione propria della materiale sussistenza. Per l'intellezione nostra vien riprodotta nello stato ideale; e però ripiglia, attesa l' indole del subbietto, il modo di essere proprio di quello stato, spogliando cioè la concrezione che non appartiene se non allo stato reale. Ma ciò diversifica soltanto il modo di esistere della essenza, non i caratteri che la costituiscono in quanto tale.

Acciocchè poi l'essenza ripigli nell' intelletto nostro in certa guisa le sue prime fattezze, in modo analogo a quelle che essa avea nella mente divina; non altro si richiede se non che l'intelletto nostro sia capace di accoglierla idealmente; val quanto dire che sia veramente facoltà intellettiva; giacchè è impossibile

che la facoltà intellettiva non riceva idealmente l'oggetto, cioè in modo analogo a quello, onde l'oggetto sussiste nella mente divina, di cui ogni creato intelletto è partecipata simiglianza.

Conchiudiamo: Per conoscere l'oggetto coi caratteri di necessità e di universalità, basta apprenderne l'essenza; giacchè l'essenza in quanto tale è immutabile, e dall'essere immutabile nasce il poter essere considerata sotto aspetto universale e comune. L'essenza è realmente nelle cose, benchè concretata sotto mutabile esistenza. L'intelletto è facoltà naturata ad apprendere l'essenza come proprio e principal suo oggetto; e per la sua unione col senso nell'indivisibile unità dell'anima umana, ha presente l'obbietto, per ciò stesso che il senso apprende un fatto concreto. La sola cosa, che oltre a ciò richiedesi, è che l'intelletto la apprenda secondo suo modo, cioè astrattamente sciogliendo quell'essenza dai caratteri individuali per cui essa è concretata nella sua real sussistenza. Ciò importa un analisi; e però nell'analisi convien che si trovi il primo esercizio dell'attività intellettuale.

ARTICOLO II.

Della percezione delle essenze.

259. Il nome di essenza, secondochè indica la voce stessa, esprime l'astratto dell'ente, e significa ciò per cui una cosa è quel che è. Così dicesi che *animal ragionevole* è l'essenza di uomo; perchè in ciò appunto consiste l'essere onde l'uomo è costituito [1]. E poichè spiegando l'essenza si risponde alla quistione *quid est*, ossia alla dimanda che chiede la definizione della cosa; ne viene che l'essenza si denomina altresì quiddità [2]. Suole anche appellarsi forma, in quanto s'intende per forma la perfezio-

1 « Essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse. » S. Tommaso *De ente et essentia* c. 1.

2 « Quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res; inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. » *Ivi.*

ne intrinseca, di cui consta una cosa [1]; e si chiama eziandio natura in quanto l'essenza involge ordine all'operazione sua propria [2]. Infine potremmo aggiungere che si chiama talvolta eziandio ragione, in quanto per ragione s'intende tutto ciò che apprendesi o può apprendersi coll'intelletto.

Di qui si vede che in quel modo in cui una cosa partecipa dell'essere, partecipa altresì dell'essenza; e il medesimo si dica delle altre denominazioni sopraccennate. Non è peraltro da credere che a percepire l'essenza basti comunque percepire una cosa; potendo la cosa essere appresa come un semplice fatto e nulla più, come accade alla cognizione sensibile, per la quale si percepisce una cosa, senza capire in che essa consiste. Altro è la grandezza, ed altro la quiddità delle medesima: *Aliud est magnitudo, et quod quid est eius* [3]; il senso vede la carne, ma il solo intelletto ne percepisce l'essenza: *Potentia sensitiva cognoscitur caro, potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis* [4]. Per percepire la quiddità, bisogna esser potenza penetrativa dell'oggetto, che si ha presente; il che non si avvera se non dell'intelletto; il quale per ciò appunto ha ricevuto un tal nome: *Solus intellectus apprehendit essentias rerum* [5]. E perciocchè l'intelletto umano nello stato della presente vita è volto alle cose sensibili, dalla cui considerazione la nostra conoscenza esordisce; quindi è che il suo primo ed immediato obbietto è l'essenza delle cose materiali e corporee: *Primum, quod intelligitur a nobis, secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis; quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties dictum est* [6].

1 « Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei. » *Ivi.*

2 « Nomen autem naturae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem. » *Ivi.*

3 S. Tommaso, In 3 *De anima* lect. VIII.

4 Ivi.

5 S. Tommaso *Summa th.* q. 57, a. 1 ad 2.

6 *Summa th.* 1 p. q. 89, a. 3.

260. Non tutte le essenze, che conosciamo, anche intorno alle cose sensibili, ci sono immediatamente note; ma ben sovente, per discoprirle, abbiamo uopo di dimostrazione. Ciò avviene ogni qualvolta siamo costretti a cercare la definizione della cosa, di cui si tratta, per via di raziocinio e di analisi discorsiva: *Componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo et demonstrando definitionem investigamus* [1]. Così massimamente adoperiamo nel cercare la quiddità specifica delle sostanze; le quali nella presente vita non si conoscono da noi altrimenti, se non per rispetto ai loro effetti e ai loro attributi. Anzi spesse volte neppur per discorso giungiamo a conoscere distintamente tutta l'essenza della sostanza, che investighiamo, per la ragione che sebben ne conosciamo la parte generica, la parte differenziale ci resta occulta. Onde siamo costretti in tal caso a distinguere quell'essere dagli altri pel solo complesso delle sue qualità accidentali. *Quia essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae; oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas* [2]. Così verbigrazia definiamo l'oro e lo distinguiamo dagli altri metalli pei suoi caratteri di duttilità, di lucentezza, di peso e va dicendo.

Comechè questo sia vero, tuttavolta è indubitato che molte essenze o quiddità in un modo o in un altro ci sono veramente note; altrimenti la scienza umana resterebbe annullata. Tra queste poi convien che alcune ci sieno note per loro stesse; non essendo possibile il processo in infinito, come sarebbe necessario se tutte si dovessero scoprire ragionando. Tali sono quelle quiddità, che subitamente si appalesano alla mente, e per definire le quali in modo almeno imperfetto, benchè bastevole a differenziarle dalle altre, non ci è mestieri di razionale discorso, ma di semplice attenzione o al più di analisi direttamente apprensiva. Così, quantunque per intendere distintamente in che consiste la

1 Ivi q. 58, a. 5.
2 S. Tommaso *Qq. Disp.* Quaestio 9 *De potentia* a. 2 ad 5.

vita, è giuocoforza di ragionamenti filosofici; ognuno apprende senza discorso e ti sa dire subitamente in modo almeno confuso che cosa sia il movimento o la quiete, l'unità o il numero, la sostanza o l'accidente ed altri oggetti d'immediato concepimento.

261. Le essenze o quiddità, sia immediatamente sia mediatamente conosciute negli obbietti sensibili, possono essere di tre maniere. Imperocchè alcune sono tali, che non solo per esistere realmente hanno duopo della materia, ma ancora non possono prescindere dalla medesima nel loro obbiettivo concetto. Così accade dell'idea di corpo, di pianta, di animale, e simili, di cui trattano le scienze fisiche; giacchè sia che si consideri il corpo inorganico, sia che l'organico, in tal considerazione non può prescindersi dalla materia, riguardata in astratto, giacchè la materia entra a far parte della loro essenza. Altre poi possono concepirsi senza materia sensibile, ma non possono esistere fuori di essa nell'ordine reale; come sono le figure e i numeri, di cui tratta la matematica. Altre quiddità infine sono tali, che non solo nel loro concetto non importano la materia, ma neppure hanno bisogno di essa per esistere realmente; come sarebbero la ragione di ente, di sostanza, di atto, di potenza, e molte altre; le quali unitamente alla considerazione delle forme separate costituiscono l'oggetto della metafisica. *Sciendum quod quaedam sunt, quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt; quaedam vero sunt, quae licet esse non possint, nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem; ut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis; est enim simum nasus curvus: et talia sunt omnia naturalia, ut homo et lapis. Curvum vero licet esse non possit, nisi in materia sensibili; tamen in eius definitione materia sensibilis non cadit. Et talia sunt omnia mathematica, ut numerus, magnitudines et figurae. Quaedam vero sunt, quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem, vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae, vel quia*

non universaliter sunt in materia ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens. De his igitur est Metaphysica. De his vero, quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est Mathematica. De his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est naturalis quae Physica dicitur [1].

262. Egli è cospicuo che non solo le due prime specie di quiddità, ma ancora quelle, che appartengono a quest' ultima, possono venire astratte dalle cose materiali; giacchè esse in loro si

1 S. Tommaso In lib. I *Physicorum* lect. 1.

Lo stesso ci è ripetuto dal santo Dottore nella *Somma teologica* colle seguenti parole: « Materia est duplex, scilicet communis et signata, vel individualis. Communis quidem ut caro et os: individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut species hominis abstrahit ab his carnibus, et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in septimo Metaphysicorum, et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae, possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili, non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi: sed solum individuali. Materia enim sensibilis, dicitur materia corporalis, secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem, quod quantitas prius inest substantiae, quam qualitates sensibiles. Unde quantitates (ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum) possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia: quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum; posuit abstracta esse secundum rem. » *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 2.

avverano di fatto; non potendosi negare che ogni corpo per ciò stesso che è corpo, è ente, è sostanza, partecipa dell'atto, ed è in potenza ad altre perfezioni. La sola prerogativa che hanno tali quiddità si è di essere trascendentali; perchè quantunque siano nella materia, tuttavia la oltrepassano col loro concetto potendo avverarsi eziandio di altri esseri al tutto incorporei; sicchè noi nel concepirle non abbiamo uopo di pensare nè pur di riflesso ad alcun essere materiale. Così mirando io un oggetto qualsiasi, a cagion d'esempio un sasso, una pianta, un animale, posso astrarne la ragione di ente, di sostanza, di unità; secondochè lo considero o in quanto è, o in quanto sussiste in sè stesso, o in quanto è separato nella propria individuazione dalle altre cose. Queste nozioni, benchè sorte da prima nel nostro intelletto per astrazione esercitata sopra un obbietto sensibile; possono poscia riguardarsi in loro stesse, quanto agli intrinseci caratteri di ciò che importano; e sotto tale riguardo appariscono alla mente non ristrette al solo giro delle cose corporee, ma ampiamente distese a tutto ciò che può partecipare di real sussistenza.

ARTICOLO III.

Nella immediata percezione delle essenze la mente nostra comincia dai concetti più generali.

263. Ma con qual ordine procede la mente umana nell'astrazione delle quiddità dalle cose che il senso le offerisce? Ella comincia dalle più universali, e S. Tommaso ne arreca questa ragione. Tutto ciò, egli dice, che esce dalla potenza per venire all'atto, prima giunge ad un atto incompiuto, e poscia perviene all'atto compiuto. Ora l'intelletto nostro non è in atto fin da principio a rispetto della conoscenza, ma solo in potenza; e l'atto perfetto della conoscenza è la notizia determinata e distinta dell'obbietto. Dunque l'intelletto prima di acquistare una tale notizia, ne concepisce una confusa ed indistinta, val quanto dire una più universale; perchè la cognizione quanto è più universale,

tanto meno è distinta a rispetto dei particolari, da cui prescinde e di cui rappresenta le sole note comuni. Ond' essa è capace di ulteriore perfezionamento in virtù della giunta delle note proprie, per le quali scemando di estensione cresce di comprensione e più pienamente dà contezza dell' oggetto. *Intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa ; per quam distincte et determinate res noscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia... Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam... Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi; sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem; et eadem ratio est si comparamus quodcumque magis universale ad minus universale* [1].

E questa legge dell'intelletto nostro di procedere nella conoscenza dal più universale al meno universale, trova una conferma nella considerazione del linguaggio; il quale per essere manifestazione esterna del pensiero, ne rivela i caratteri e l'andamento. Le lingue quanto sono meno perfette tanto più abbondano di voci generiche e scarseggiano di specifiche. Esse esprimono ordinariamente con un solo vocabolo cose molto differenti tra loro; il che proviene dal perchè i popoli, ai quali quelle lingue

1 S. Tommaso *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 3.

appartengono, avendo tuttavia rozza la intelligenza, e non ancora disciplinata a distinguere i diversi caratteri che separano un oggetto dall'altro; concepiscono le cose quanto a ciò che esse hanno di simile tra di loro e come tali le significano colla parola. Per contrario quanto più son colte le nazioni, tanto più sono ricche di linguaggio; sicchè basta una piccola differenza di oggetto perchè esso abbia la sua frase propria. Ciò dimostra che col procedere della coltura, procede la distinzione più precisa nei nostri concepimenti; la quale, come è naturale, va poi a trasfondersi nella favella. Quindi la dovizia e la vastità in antico dell' idioma greco; e lo stesso possiam dire, senza tema di orgoglio, della lingua italiana, massimamente per ciò che spetta alle scienze razionali e alle arti belle; benchè altre nozioni ci avanzino per ciò che riguarda le arti meccaniche e le scienze fisiche.

264. Stantechè la nostra intellettual conoscenza trae origine dai sensi, da cui la mente universaleggiando forma i suoi primi concetti; S. Tommaso giustamente osserva che l'ordine enunciato di sopra si verifica proporzionevolmente eziandio dei sensi; i quali benchè apprendono l' individuo, nondimeno nel loro primo esplicarsi apprendono questo individuo come concreto d'una nota più comune, e quinci passano ad apprenderlo come concreto di una nota meno comune. A cagion d'esempio offerendosi loro un individuo umano, essi prima lo apprendono come corpo, poi come vivo, poi come animale, e da ultimo come uomo. Il che vale a dire che prima ne percepiscono in confuso le sole determinazioni quantitative, e poscia passano a percepire in esse quelle differenze più delicate, che corrispondono a gradi meno generali dell' essere. La ragione di ciò è la stessa che fu detta di sopra; perchè anche il senso esce dalla potenza all'atto, e però anche esso secondo suo modo segue da questa parte un processo analogo a quello dell'intelletto. *Quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu.* Così S. Tommaso [1].

[1] Ivi.

E ciò confermasi dal S. Dottore coll'esempio dei bambini, i quali appellano da principio collo stesso nome di *padre* qualsivoglia uomo. Il che dimostra che essi nel mirare il proprio padre non ben vi distinguono da prima le note particolari che lo differenziano nell'aspetto stesso dagli altri, e però lo confondono con qualsivoglia individuo che lor si presenti. *Puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque* [1]. Onde il santo Dottore conchiude che tanto il senso quanto l'intelletto procedono dalla cognizione di ciò, che è più comune, a ciò che è meno comune; benchè il primo l'apprenda in modo concreto e singolare, il secondo in modo astratto ed universale. *Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium; sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis* [2].

265. Dall' esposta dottrina evidentemente si ricava che la prima idea, che in noi si svolge, è quella dell' ente: *Ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter* [3]. Imperocchè se è legge dell' intelletto nostro di cominciare il suo svolgimento dal percepire una ragione più comune, innanzi di concepirne una meno comune; è chiaro che la prima ragione, che da lui vien percepita, è la comunissima ed universalissima, cioè quella dell'ente; sicchè ogni altra cosa non si conosca se non per restrizione e determinazione fatta dell'ente. *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens; unde oportet quod omnes alias conceptiones intellectus accipiat ex additione ad ens* [4]. E in molti altri luoghi ci

1 Luogo citato.
2 Ivi.
3 S. Tommaso Quaestio *De veritate* art. 1.
4 *Summa theol.* 1 2 quaest. 94, art. 2.

dice che il primo ed immediato oggetto dell' intelletto è l' ente, e che la ragione di ente è la prima a venire astratta dalla mente nostra. *Illa quae sunt in genere prima eorum quae intellectus abstrahit a fantasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens* [1].

266. Ciò tuttavia sembra doversi intendere del solo primo svolgimento dell' intelletto, e non di qualunque atto che poscia da lui si eserciti. Imperocchè acquistate una volta le idee e possedendole in abito, noi non abbiamo poscia bisogno, per richiamarle nei casi particolari, di cominciar sempre dall' universalissima idea dell' ente. Questo anzi mi parrebbe piuttosto contrario alla dottrina di S. Tommaso; il quale ci dice in molti luoghi che quello stesso, che il senso ci rappresenta in modo materiale e concreto, viene appreso dall' intelletto in modo immateriale ed astratto: *Id, quod cognoscit sensus materialiter et concrete (quod est cognoscere singulare) hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale* [2]. Dunque allorchè il senso mi presenta a cagion d'esempio un giacinto o un giglio con tutte le determinazioni proprie di quei fiori, il mio intelletto ne astrae tosto l' idea specifica, e non ha mestieri di applicar loro prima l' idea dell'ente, poi quella di sostanza, poi quella di corpo, poi quella di vivente, e così del resto. E l' esempio stesso, che ricordammo più sopra, del fanciullo, che confonde col padre ogni altro uomo, pare che confermi questa sentenza. Imperocchè se S. Tommaso dal vedere che il fanciullo non sa coll'intelletto distinguere suo padre dagli altri uomini inferisce che il detto fanciullo eziandio col senso non percepisce quelle differenze, ma solo apprende il proprio padre confusamente, benchè concretamente; vuol dire che secondo il santo Dottore la corrispondenza che passa tra l' intelletto e il senso è tale, che il primo, benchè naturato a cominciare il suo primo svolgimento da' concetti più universali, nondimeno in tanto obbedisce a questa legge,

1 *Super Boëthium De Trinitate.*
2 *Summa th.* 1 p. q. 86 a. 1.

in quanto anche il senso comincia da percezioni concrete che corrispondono a forme indeterminate e comuni. Di che per la ragione contraria può dedursi che quanto il senso presenta l'individuo in modo distinto e determinato nella propria specie, l'intelletto debba tosto concepire la nozione universale relativa a quella specie; massimamente quando si tratta non di formare la prima volta l'idea ma di richiamar quella che già in abito si possiede.

Sicchè per conchiudere io penso esser conforme alla dottrina di S. Tommaso che quantunque nel primo acquisto delle idee e nella prima educazione ed esplicazione della nostra intelligenza, noi abbiamo avuto bisogno di cominciare dalle idee più generiche, per quindi giugnere gradatamente alle specifiche; nondimeno in seguito trattandosi di uso d'idee già acquisite, si segue il cammino inverso; in quanto si comincia dall'idea specifica, rispondente all'obbietto concreto che rappresentano i sensi, e sol per analisi riflessa si rimonta alle generiche, fino a giungere all'universalissima di ente. Sicchè l'idea generalissima di ente, che nella conoscenza diretta fu la prima a svolgersi in noi, nella conoscenza riflessa diventa l'ultima: in quanto ad essa passo passo saliamo rimovendo l'una dopo l'altra tutte le differenze che la determinano nei sussistenti reali.

I testi poi del S. Dottore, i quali dicono che la nozione di ente si contiene in ogni apprensione: *includitur in omni apprehenso;* vogliono intendersi di una contenenza virtuale ed implicita, non formale ed esplicita; siccome appunto allorchè egli dice che in virtù del principio di contraddizione aderiamo agli altri veri, non intende di dire che tutti i veri da quel principio formalmente si deducono, ma solo che implicitamante lo presuppongono. Altrimenti non ci sarebbe che un sol principio per sè noto; e quindi distruggerebbesi la possibilità della dimostrazione, la quale richiede almeno la certezza d'amendue le premesse.

Proporzionevolmente a ciò, dee rispondersi a chi obbiettasse quegli altri luoghi, in cui san Tommaso dice spesse volte che

l'ente è la ragion formale della conoscenza intellettiva. Ciò non significa altro, se non che l'intelletto può estendersi colla cognizione a tutto quello che partecipa dell'essere; come l'occhio può estendersi colla sua percezione a tutto quello che è colorato. Altrimenti se da siffatta locuzione dovesse inferirsi che l'intelletto ogni qual volta conosce, dee prima pensare l'ente in astratto; per simil modo dal dircisi da S. Tommaso che l'obbietto formale della vista è il colore, dovrebbe inferirsi che, secondo lui, l'occhio non può vedere un colorato, senza prima vedere il colore in astratto. Il che quanto sia assurdo non è da dire. S. Tommaso vuole esprimere con quella frase, che la ragione, per la quale una cosa si conosce dall'intelletto, si è perchè essa è ente; e non perchè è tale o tale ente. Di che segue che l'intelletto sia potenza universale di conoscere, e l'obbietto suo adeguato non sia che l'ente generalissimo; giacchè il solo ente generalissimo abbraccia tutti gli esseri particolari e l'obbietto adeguato d'una potenza dee esprimere tutto ciò, intorno a cui essa può versare coll'atto suo.

ARTICOLO IV.

In che modo il concetto di essenza s'identifica con quello di possibile.

267. La possibilità genericamente presa non è altro che la capacità o l'attitudine d'una cosa in ordine alla esistenza; giacchè possibile si dice ciò che può esistere. Laonde giustamente da S. Tommaso il possibile si divide in due classi: ***Possibile dicitur dupliciter*** [1]. L'una è del possibile relativo ed estrinseco, in quanto una cosa si considera come capace di esistere per rispetto alla potenza che può produrla; come appunto dicesi possibile in ordine all'uomo, ciò che può essere prodotto dalla po-

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 25, a. 3.

tenza dell'uomo: *Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam; sicut, quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini* [1]. L'altra classe è del possibile assoluto ed interno, in quanto l'attitudine ad esistere si considera in una cosa per rispetto ai soli caratteri costitutivi della medesima, i quali di per sè non involgano ripugnanza veruna; come il movimento o la quiete di un corpo: *Dicitur autem possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Sortem sedere; impossibile vero quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum* [2].

268. Ora egli è chiaro che il concetto di essenza non può identificarsi col concetto di possibile tolto nel primo senso; perchè il concetto di essenza è assoluto, laddove il possibile esterno è evidentemente relativo, essendo concepito per rispetto a una causa che sia atta a comunicargli l'esistenza. Un tal possibile non appartiene che all'ordine riflesso della conoscenza; in quanto, concepita una cosa, ossia appresa come essenza, si cerca poi se essa possa venire attuata nell'ordine reale per virtù d'una data cagione. In tal senso diciamo che tutte le essenze sono possibili rispetto a Dio; il quale essendo infinito nella potenza, può estendersi colla virtù sua a tutto ciò che è concepibile colla mente: *Non est impossibile apud Deum omne verbum* [3].

La quistione dunque si riduce a cercare se il concetto di essenza s'identica con quello di possibile assoluto ed interno; giacchè questo, come dicemmo, non è concepito per considerazione di nessun principio esteriore, ma solo per considerazione dell'interno essere della cosa. *Possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum* [4]. Alla quistione così ristretta rispondo che il

1 Ivi.
2 Ivi.
3 Lucae 1.
4 S. Tommaso luogo dianzi citato.

concetto di essenza s'identica con quello di possibile interno, purchè in esso si consideri la possibilità non formale ma fondamentale. Procurerò di spiegarmi brevemente e con chiarezza.

La possibilità anche interna formalmente considerata, inchiude ancor essa una relazione, un rispetto. Essa dice la non ripugnanza, che la cosa ha ad esistere in sè stessa, fuori cioè del concetto della mente; e però oltre alla semplice considerazione di essenza involge l'ordine all'attuazione reale della medesima. La denominazione formale di possibile interno si attribuisce ad una data essenza, in quanto si considera in essa l'attitudine alla ultima attualità che corrisponde all'essere, come tale, val quanto dire all'esistenza reale; giacchè l'esistenza reale è l'ultimo compimento, che può concepirsi a rispetto dell'essere. E quantunque siffatta attitudine risulta dalle note intrinseche dell'essenza; ciò tuttavia non toglie che essa aggiunga alcuna cosa, cioè il rispetto ad un ulteriore perfezionamento; e quindi la sua considerazione appartiene all'ordine delle idee riflesse, non delle idee dirette e primitive. L'essenza direttamente e primamente intesa non presenta altro all'intelletto, se non ciò che si esprime poscia mediante la definizione; e mediante la definizione non si esprime niun rispetto esplicito all'esistenza, ma solo ciò che costituisce la quiddità intelligibile del definito. Quando io concepisco l'uomo, non concepisco altro che animal ragionevole; senza pensare con quell'atto che la cosa, che io concepisco, è attuabile fuori del mio concetto. Per pensare ciò ho bisogno di riflessione ontologica; cioè di ritorno sopra l'oggetto che ho appreso, a fine di considerarci il rispetto che esso ha coll'attuazione ultima del proprio essere.

Il medesimo non può dirsi se si considera la possibilità interna fondamentale; ossia la radice, onde pullula nell'essenza quella attitudine a posseder l'esistenza, in altri termini quella sua non ripugnanza ad esistere. Siffatta radice non è altro che l'entità stessa dell'essenza che si contempla, val quanto dire le note e i caratteri intrinseci che la costituiscono. Io non posso concepire

un' essenza, senza concepire siffatte note in quanto sono conciliabili e stanno bene tra loro. Ora tali note per ciò stesso che non si escludono a vicenda, come accade nei contraddittorii; esprimono una vera entità, la quale non oppone da sè verun ostacolo alla sua realizzazione attuale. Per esempio io concepisco un cerchio. Che cosa ho presente all' intelletto in tal concepimento? Una figura piana, compresa dal circuito di una linea curva, di cui tutti i punti sieno equidistanti dal centro. Queste sono le note che costituiscono l'essere stesso del cerchio, e delle quali non posso prescindere nel concepirlo. E di vero se io per contrario volessi rappresentarmi non una curva ma una retta, o invece dell' eguaglianza de' raggi volessi concepire la loro disuguaglianza; io mi sforzerei invano di formare il concetto di un cerchio, e tentandolo non mi si affaccerebbe al pensiero che il contraddittorio ed il nulla. Ora codeste note, per ciò appunto che ben accordandosi insieme mi presentano alla considerazione un essere, una qualche cosa, son ragione che quell' essenza di per sè non contrasti coll' esistenza. Ecco la possibilità interna fondamentale; da cui non può prescindersi nel concetto di essenza. Ma essa, come si è veduto, non consiste in altro se non nel mutuo accordo delle note costituenti l' essenza, in quanto non involgono contraddizione tra loro, e però rappresentano un essere contraddistinto per ciò stesso dal nulla, cioè dalla negazione di ogni essere. Quinci è facile il trapasso a riguardare quell' essenza, come attuabile di per sè nell' ordine reale, non presentando ella antagonismo e negazione reciproca di caratteri, che è la sola cosa inconciliabile coll' esistenza. Ma per tal considerazione, che riguarda la possibilità interna formale ed esplicita, si richiede un atto riflesso della mente.

In somma in un'essenza, che si contempla, si può riguardare o la consonanza scambievole delle sue note caratteristiche, in quanto non si contraddicono tra di loro; o l'attitudine che quindi risulta in ordine alla sua attuazione reale; o finalmente il rispetto ad una cagione che abbia virtù di recare ad effetto quell' attua-

zione. La prima costituisce la possibilità interna fondamentale od implicita, che voglia dirsi; la quale è identica al concetto di essenza. La seconda costituisce la possibilità interna formale od esplicita; la quale è inseparabile dall'essenza: giacchè ogni essenza per ciò stesso che esiste nel concetto, è di per sè capace di esistere fuori del medesimo. Ma siffatta possibilità per essere considerata ha mestieri d' un atto riflesso della mente che miri l'essenza in ordine all' esistenza. La terza costituisce la possibilità esterna o relativa; la quale ha mestieri non solo di riflessione, ma inoltre di paragone coll'attività della causa, a rispetto di cui quell'essenza si denomina possibile.

ARTICOLO V.

De' primi principii.

269. Col concepimento delle quiddità non si è ottenuto che il semplice inizio della conoscenza intellettiva: *Formatio quidditatis est prima operatio intellectus* [1]. Esso non costituisce se non quell' atto, che nomasi semplice apprensione, a cui tien dietro il giudizio ed il discorso; pei quali due atti la mente componendo e dividendo, ossia esercitando la sintesi e l'analisi sopra i concetti già conseguiti, perfeziona la sua conoscenza [2]. La necessità di questa successione di atti conoscitivi proviene dall'imperfezione della mente nostra; la quale non vede tutto d' un tratto, ma va

[1] S. TOMMASO *Qq. Disp.* Quaestio *De veritate* a. 3 ad 1.

[2] « Duplex est operatio intellectus. Una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia; per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi; secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam; quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam; quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, proceda-

gradatamente da una cognizione ad un'altra, svolgendo e perfezionando ciò che prima conosceva come in incoazione ed in germe. Ascoltiamo l'Angelico: « Perciocchè l'intelletto umano esce dalla potenza all'atto, ha una certa simiglianza con le cose generabili; le quali non ottengono subito la propria perfezione, ma la vanno successivamente acquistando. Del pari l'intelletto umano non conseguisce tosto fin dalla prima apprensione la perfetta conoscenza dell'obbietto, ma da principio apprende di esso qualche cosa soltanto, vale a dire la quiddità; la quale è il primo e proprio oggetto dell'intelletto. Quinci passa a percepirne le proprietà, gli accidenti, e le relazioni. Nel che fare l'intelletto ha bisogno di congiungere e separare tra loro i suoi diversi concetti, la qual cosa appartiene al giudizio; e da una composizione o divisione di concetti procedere ad un'altra, il che costituisce il discorso 1. » Ondechè l'apprensione, il giudizio, il raziocinio, sono tre funzioni della stessa facoltà intellettiva, coordinate tra loro per guisa, che il raziocinio muova dal

tur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis. » S. Tommaso in lib. I. *Perihermenias* lect. I.

Ecco dichiarate con somma limpidezza le tre operazioni dell'intelletto umano: la semplice apprensione, il giudizio, il raziocinio. Ecco ancora additato l'ordine con che siffatte operazioni si svolgono; in quanto la semplice apprensione precede al giudizio, e il giudizio al raziocinio. Ed ecco infine apportata la ragione d'un tale ordine; in quanto non è possibile unire o disunire in virtù di un giudizio termini che l'intelletto non vede; nè è possibile derivare un vero ignoto da un vero, che non sia innanzi conosciuto.

1 « Cum intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generalibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus, et deinde intelligit proprietates, et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. » *Summa Theol.* 1 p. q. 85, art. 5.

giudizio, e il giudizio dalla semplice apprensione: *In speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enunciatio, tertio vero syllogismus vel argumentatio* [1]. L'atto perfetto della conoscenza è sempre un giudizio; ma se questo giudizio è derivato da un altro, dicesi mediato, e si ha per discorso; se per contrario non presuppone che il semplice apprendimento d'una quiddità, dicesi immediato, e si ha per riflessione ontologica sopra l'essenza che erasi appresa. *Intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspicere potest, quaedam vero non conspicit, nisi ex aliis principiis inspectis* [2].

270. Come ognuno vede, il primo passo del lavoro cogitativo dopo l'apprensione dell'essenza sta nei primi giudizii in cui esce la mente, e i quali perciò si nomano primi principii o verità per sè note. Queste poi rilucono all'intelletto mercè di quei rispetti, che le essenze immediatamente manifestano in virtù degl' intrinseci loro caratteri. Conciossiachè quantunque non tutto che appartiene ad un'essenza, ci apparisca a prima fronte; e però la mente nostra è costretta in simili casi a cercare altri concetti intermezzi e discorrere e ragionare; tuttavia alcuni rispetti immediatamente ci si appalesano, sia perchè consistono nell'esclusione dell'opposto, sia perchè risultano dal paragone con qualche nota, in cui prossimamente si scioglie la prima idea. Così appreso l'ente, non può fare che non vi ravvisiamo subitamente la ripugnanza col nulla, non essendo il nulla che la negazione dell'ente; ed appreso l'essere in atto, e paragonandolo con l'essere in potenza, non può fare che non ravvisiamo l' eccedenza dell' uno sopra dell'altro, esprimendo l'atto in istato compiuto e perfetto quello stesso che la potenza dice in sola capacità od incoazione. Quindi l' intelletto proferisce quei giudizii: Ciò che è, non può non essere in quanto è; L'atto è più, che la semplice potenza. Lo stesso si dica dell' idea di sostanza, di causa, di ordine e cento altre;

[1] S. Tommaso *Summa Theol.* 1. 2, q. 89, art 1 ad 1.

[2] S. Tommaso *Qq. Disp.* Quaestio *De Magistro* art. 3.

nelle quali un' essenza intesa dà incontanente luogo ad un giudizio primo, stante la vista immediata della convenienza o discrepanza di lei con altra essenza o con alcun carattere che essa necessariamente inchiude od esclude. « Una proposizione, dice san Tommaso, è per sè nota, da che il predicato è inchiuso nella nozione del soggetto; come, *l'uomo è animale*: giacchè l'animalità appartiene alla nozione di uomo. Dunque se avviene che a tutti sia noto ciò che importa un predicato ed un soggetto, la proposizione, che ne risulta, sarà a tutti immediatamente nota: secondo che incontra ai primi principii, i termini dei quali sono alcuni concetti comuni, che nessuno ignora, come l'ente e il non ente, il tutto e la parte, e somiglianti [1]. »

271. Qui vuole con proporzione applicarsi ciò che sopra abbiamo detto della semplice percezione della essenza. Imperocchè in quella guisa, che a rispetto di codesto atto intellettuale dicemmo dover esserci un primo concetto universalissimo e semplicissimo, il concetto cioè di ente, che vada innanzi a tutti gli altri, quasi comun fondamento; così nei giudizii, quantunque immediati e per sè noti, è da riconoscere un giudizio primo che sia come presupposto e sostegno di tutti gli altri giudizii, e a cui se la mente non assentisse, a niun' altra cosa potrebbe assentire. Un tale principio è quello così detto di contraddizione, il quale si esprime: È impossibile che una cosa sia insieme e non sia; o in forma più dialettica: L'essere è incompossibile col non essere. A persuadersi di tal necessità basterebbe, se non fosse altro, il riflettere che l'anzidetto principio, tutto quanto è, si appoggia immediatamente al concetto di ente; e l'ordine dei giudizii dell' intel-

1 « Ex hoc aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. » S. Tommaso *Summa theol.* 1 p. q. 2, art. 1.

letto segue l' ordine delle semplici percezioni. « Essendo doppia l' operazione dell' intelletto : una , colla quale si apprende la quiddità e che si noma semplice intelligenza , l' altra che si appella giudizio, e per la quale la mente congiunge e separa ; in entrambe convien riconoscere un primo. Nella semplice intelligenza ciò, che è primo, si è il concetto di ente, senza di cui niun' altra idea potrebbe concepirsi dall' intelletto. E perciocchè questo principio : *È impossibile essere insieme e non essere*, dipende dal concetto di ente; siccome appunto il principio che il *tutto è maggiore della parte* dipende dall intendere che cosa sia *tutto* e che cosa sia *parte*; quindi è che esso è naturalmente il primo a rispetto della seconda operazione dell' intelletto , la quale consiste nel giudicare. Nè alcuno può con codesta seconda operazione intellettiva intendere nessuna cosa, se prima non abbia inteso un tal principio. Imperocchè siccome il tutto e la parte non possono intendersi senza il previo concetto di ente; così neppure questo principio : *il tutto è maggiore della parte*, può concepirsi , senza prima aver capito il principio di contraddizione , che è di tutti il più fermo [1]. »

272. Nè si dica che al concetto di ente si appoggiano ancora deg'i altri giudizii, i quali potrebbero per conseguenza disputare il primato al principio di contraddizione. Attesochè, se ben si

1 « Cum duplex sit operatio intellectus, una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia ; alia qua componit et dividit; in utraque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens : nec aliquid hac operatione potest mente concipi , nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium : *impossibile est esse et non esse simul*, dependet ex intellectu entis; sicut hoc principium : *omne totum est maius sua parte*, ex intellectu totius et partis ; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus , scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere , nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur , nisi intellecto ente ; ita nec hoc principium , *Omne totum est maius sua parte*, nisi intellecto hoc principio firmissimo. » In lib. 4 *Metaphysicorum* lect. 6.

rimira, qualunque altra cosa si affermi dell'essere esprimerà sempre un concetto posteriore a quello che si trova nell' enunciato principio. La prima cosa, che la mente scopre nell' essere, si è la sua ripugnanza col nulla. Ciò è tanto vicino alla semplice apprensione dell'ente, che sembra quasi confondersi con essa. Il concetto della mente, come S. Tommaso osserva, *se habet ad opposita;* val quanto dire per ciò stesso che si concepisce una quiddità si concepisce ancora la sua negazione. Onde il concetto di *ente* e di *non ente* sono inseparabili nello stesso intuito mentale; nel primo si vede il secondo, il quale non è altro che la sua negazione, e quasi come l'ombra rispetto al corpo. Il perchè la mente paragonando tra loro questi due concetti, paragona veramente i due concetti primi ed originarii. E siccome il rispetto che passa tra essi non è altro che quello d'incompossibilità assoluta; la mente ciò appunto scorge e pronunzia scorgendo e pronunziando il principio di contraddizione. La mente dunque con tal principio non solo non esce fuori della vista dell'ente, in cui e per cui intende l'opposta negazione; ma di esso pronunzia ciò che in lui è primo e fondamentale, cioè la sua separazione e insociabilità col nulla.

Di che si vede quanto fuor di ragione il Rosmini neghi che il principio di contraddizione sia assolutamente il primo nell'intelletto nostro, e attribuisce una tal prerogativa al principio che egli chiama di cognizione e che esprime con questa formola: *L'oggetto del pensiero è l'essere* 1. Questo giudizio non solo non è primo, ma neppure appartiene all'ordine diretto della conoscenza. Esso non esprime se non il rispetto che l' ente ha alla facoltà intellettiva e suppone il principio di contraddizione; giacchè in tanto l' ente è oggetto del pensiero, in quanto è impossibile che l'ente s' identifichi col nulla; altrimenti sarebbe oggetto insieme

1 « Il principio di contraddizione si può dedurre da un principio antecedente, che io chiamo principio di cognizione ed esprimo in questa proposizione: L' oggetto del pensiero è l'essere. » *Nuovo Saggio* vol. 2, sez. V, parte 3, cap. 1.

e non oggetto, e il pensiero potrebbe riguardare il nulla al modo medesimo che riguarda l'ente. Dippiù, questa verità che l'*ente è oggetto del pensiero* è da noi conosciuta per riflessione sopra gli atti nostri intellettivi e sopra ciò che da noi si contempla. Il perchè è impossibile che essa costituisca il primo giudizio proferito dalla mente, allorchè ella immediatamente dopo la prima apprensione giudica nell'ordine diretto innanzi di passare all' ordine riflesso.

273. Nel dire che il principio di contraddizione, *L' essere non può non essere*, è fondamento di tutti gli altri principii, intendiamo di dir solamente che esso è quello che vien prima pronunziato dall' intelletto nostro e che implicitamente si suppone in tutti gli altri giudizii; ma non intendiamo di dire che esso sia il solo che si conosca per sè medesimo, sicchè tutti gli altri debbano da lui per dimostrazione derivarsi. Ciò sarebbe evidentemente contrario alla dottrina di S. Tommaso; il quale spessissimo parlando di altri principii, li chiama immediati e per sè noti. Il che non potrebbe affermarsi di loro in nessun modo, dove essi da noi non si conoscessero altrimenti, che per inferenza da un superiore principio. Ma senza ciò, il santo Dottore nega dichiaratamente che quei giudizii, i quali si dicono primi principii e sono comun fondamento delle arti e delle scienze, si deducano per discorso; e vuole che essi si conoscano per semplice intellezione del predicato e del subbietto, onde constano. « Le proposizioni per sè note, egli dice, sono quelle, che s' intendono, come prima sieno intesi i loro termini. Il che accade in quelle proposizioni, nelle quali il predicato è posto nella stessa definizione del soggetto, o è identico al soggetto. » E ne reca ad esempio questi due assiomi: *Il tutto è maggior della parte; Quelle cose, che sono eguali ad una terza, sono eguali tra loro* [1]. Più sotto poi soggiunge che i primi principii ci si fan-

[1] « Propositiones per se notae sunt quae statim, notis terminis, cognoscuntur. Hoc autem contingit in illis propositionibus, in quibus praedicatum ponitur in definitione subiecti vel praedicatum est idem subiecto. Sed

no noti pel lume dell'intelletto, cioè a dire per la virtù astrattiva dell'animo nostro, e non per alcun raziocinio, ma per sola intelligenza dei loro termini [1]. Dunque non un principio, da cui si deducano discorrendo, ma la semplice apprensione delle quiddità astratte dai sensibili, è ciò a cui esplicitamente si appoggia l'intelletto nella formazione de' primi principii. Così a cagion d' esempio l'intelletto, concepita l'idea di causa a fronte di quella di effetto, vede senza indugio che l' esistenza di ciò che la prima esprime è richiesta necessariamente all' esistenza di ciò che esprime la seconda; e concepita l' idea di sostanza a fronte di quella d' accidente scorge subito che l'uno richiede l' altra come soggetto; e così dice: non si dà effetto senza cagione; l'accidente ha bisogno d' inerire alla sostanza. Qui non ci è stato come previo, se non il semplice apprendimento della quiddità, senza niuno esplicito assenso a qualche anteriore principio, da cui que' due assiomi si deducessero. Nondimeno la mente, nel formarli, ha dovuto implicitamente assentire al principio di contraddizione; cui rimosso, tutti gli altri cadrebbero per terra. E da questa necessità d' implicito assenso proviene che la mente può poscia chiarire la certezza degli altri principii mediante il principio di contraddizione, siccome appunto ci serviamo secondo il biso-

contingit aliquam propositionem, quantum in se est, esse per se notam, non tamen esse per se notam omnibus, qui ignorant definitionem praedicati et subiecti. Unde Boëthius dicit in libro *de hebdomadibus* quod quaedam sunt per se nota sapientibus, quae non sunt per se nota omnibus. Illa autem sunt per se nota omnibus, quorum termini in conceptione omnium cadunt. Huiusmodi autem sunt communia; eo quod nostra cognitio a communibus ad propria pervenit. Et ideo illae propositiones sunt prima demonstrationum principia, quae componuntur ex terminis communibus, sicut totum et pars, ut *Omne totum est maius sua parte;* et sicut aequale vel inaequale, ut *Quae uni et eidem sunt aequalia*. Et eadem ratio est de similibus. » In lib. 4 *Metaphys.* lect. V.

1 « Ex ipso lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. » *Ivi* lect. VI.

gno dell' idea dell' ente per illustrare gli altri concetti. Anzi non pur chiarire, ma anche si può dimostraro indirettamente, cioè per dimostrazione come suol dirsi *ab absurdo*, la stabilità degli altri principii mediante il principio di contraddizione; non per bisogno intrinseco che quelli ne abbiano, ma bensì per convincere un pertinace, il quale per altro conceda quanto è richiesto per intessere il raziocinio.

ARTICOLO VI.

Dell' abito innato de' primi principii.

274. Posta l' astrazione delle essenze o quiddità dai sensibili, l' intelletto nostro facilmente e prontamente pronunzia i primi principii, intendendo ciò che quelle quiddità inchiudono o escludono. Codesta facilità e prontezza, che l'intelletto nostro ha naturalmente a proferire i primi giudizii, posta la percezion delle essenze; è ciò che S. Tommaso appella abito naturale di esso intelletto, e in virtù di cui chiama bene spesso innati gli stessi primi principii della conoscenza. Alcuni non ponendo mente a questa dottrina dell'Angelico si dànno a credere che il S. Dottore sostenesse in qualche modo le idee innate, perchè trovano da lui detto più volte che la cognizione dei primi principii ci è insita naturalmente: *Illa nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis* [1]. Molto più poi si ostinano in tal pensiero, quando s' imbattono in quel luogo dove l' Aquinate dice espressamente che oltre il lume intellettuale, cioè la virtù astrattiva delle essenze, Iddio ci ha impresso nell'animo la notizia dei primi principii, quasi semenza di tutte le nostre ulteriori cognizioni. *Ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod*

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 2, art. 1.

est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo, quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum; sicut aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum [1]. Ecco, essi dicono, che S. Tommaso distingue due cose: la luce intellettuale e la conoscenza de' primi principii; ed ammette innata in noi non solamente la prima, ma eziandio la seconda; il che non può stare, senza presupporre innate anco le idee. Nondimeno essi stessi si trovano poi grandemente impacciati nel vedere che il medesimo S. Dottore afferma in altri luoghi con non minore asseveranza che la conoscenza dei primi principii trae origine dai sensi e dall'astrazione dell'intelletto agente: *Ipsorum principiorum cognitio in nobis a sensibilibus causatur* [2]; *Cognitio principiorum a sensibilibus accipitur. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi, nisi per abstractionem intellectus agentis* [3]. Come dunque conciliare tra loro queste affermazioni così opposte: La conoscenza de' principii ci è innata; La conoscenza dei principii dipende dai sensi e dall' astrazione dell' intelletto? Chi legge S. Tommaso per apprenderne la dottrina e non per tirarlo a preconcette opinioni, non incontra niuna difficoltà a comporre insieme con ottimo accordo quei detti in apparenza contrarii. I primi principii per S. Tommaso ci sono innati non in atto, al che si richiederebbero certamente idee innate; ma soltanto ci sono innati in abito, al che basta la virtù e la disposizione naturale per proferirli quando che sia. A convincersi che questa sia la dottrina di lui, basti consultare quel luogo dov'egli chiede se sia in noi qualche abito posto dalla natura. Al che egli risponde che tra gli altri abiti ci è l'intendimento de' primi principii, il quale, essendo posto in noi dalla natura,

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De Magistro* a. 3.

2 *Contra Gentes* lib. 2, cap. 83.

3 *Qq. Disp.* Quaestio *De Anima* art. 4.

fa sì che gli stessi primi principii si dicano essere conosciuti da noi naturalmente: *Inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura: unde et principia huiusmodi dicuntur naturaliter cognita* [1]. E venendo poscia a dichiarare perchè codesto abito appellasi naturale, dice in termini espressi che ciò è perchè la natura dell'anima intellettiva è siffattamente disposta; che appena inteso che cosa importi un'idea primitiva, passa tosto a giudicare della medesima, benchè abbia dovuto acquistar quell'idea per astrazione dai sensati. *Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectivae convenit homini quod statim, cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte; et simile est in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas* [2]. I principii adunque per *S. Tommaso* si dicono innati in questo senso, in quanto ne è in noi innata la radice; vale a dire in quanto ci è impressa da Dio una disposizione e come inflessione nella potenza intellettiva a proferirli; benchè le idee sopra cui essi si fondano conviene che siano acquisite in virtù dell'astrazione esercitata sopra le rappresentazioni sensibili. Siffatto abito non è altro che una facilità e prontezza insita nell'intelletto nostro per assentire a primi veri, tostochè essi ci vengono proposti. *Quod est per se notum, se habet ut principium et percipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem vocatur intellectus, qui est habitus principiorum* [3]. Ma siffatti veri non ci vengono proposti, se non per idee astratte dagli obbietti sensibili. E però il Santo Dottore giustamente osserva che un tale abito non può dirsi procedere in noi totalmente da natura, ma che parte procede da natura e parte da esteriore principio; a differenza degli Angeli, i quali conoscono per idee innate, il che non è proprio dell'uomo.

1 *Summa Theol.* 1. 2, q. 51, art. 1.

2 Ivi.

3 *Summa Theol.* 1. 2, q. 57, art. 2.

Neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanae naturae. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales tanquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio [1].

Possiamo dunque stabilire le seguenti cose: I. Che alla natura umana non compete l intendere per idee innate, il che è proprio solamente degli Angeli. II. Che l'uomo acquista le idee per astrazione dai sensati. III. Che egli nondimeno ha insita nella propria intelligenza una tendenza a prontamente giudicare, poste le idee astratte dai sensi. IV. Che questa tendenza si appella abito naturale dei primi principii, ed anche semplicemente intelletto. Il perchè presso l'Angelico la voce intelletto benchè si adoperi più comunemente a significare la facoltà intellettiva, si prende nondimeno alcune volte per esprimere la naturale disposizione che è in essa a capire i primi principii. V. Che per conseguenza si può in certo senso dire che gli stessi primi principii ci sono innati, in quanto ci è innato l'abito, in virtù di cui li conosciamo, posta che sia l'apprensione dell'oggetto, la quale, come dicemmo, dipende dall'astrazione. VI. Che in un altro senso si può e deesi dire che i primi principii non sono innati ma acquisiti; in quanto sono acquisite le idee, sopra cui essi si fondano. VII. Che procedendo ogni scienza dall'applicazione di codesti principii, si può anche dire che ogni scienza ci è virtualmente innata, in quanto essa è contenuta nei principii, i quali si possono dire innati nel senso in che ci è innata la tendenza a tostamente pronunziarli, e in quanto ci è innato il lume dell'intelletto agente, il quale astrae dai sensibili le idee, sopra cui quei principii si fondano. Il che limpidamente e concisamente S. Tommaso espresse con quelle parole: ***In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus uni-***

1 Ivi.

versalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea procognoscimus in ipsis [1].

ARTICOLO VII.

Applicazione della precedente dottrina alla legge naturale.

275. Le cose spiegate superiormente intorno al procedimento della conoscenza speculativa, debbono con proporzione applicarsi al procedimento della conoscenza pratica. Ciò non ha mestieri d'essere dichiarato a parole; essendo manifesto una essere la ragione nell' uomo, tanto se egli guarda alla contemplazione del vero, quanto se mira al conseguimento del bene. Il divario nell'uno e nell'altro caso non è che nel semplice termine, come spiegammo fin dal principio di questo libro. Però saviamente disse san Tommaso il procedimento della ragion pratica non differire da quello della ragione specolativa: *Similis processus esse invenitur rationis practicae et speculativae* [2]. In quella guisa pertanto che nell' ordine speculativo le illazioni procedono dai principii, ed i principii si dicono innati, in quanto è innata in noi l'inclinazione e la prontezza a proferirli; così nell'ordine pratico la regola delle azioni particolari ci è data nei principii universali, e questi sono insiti in noi abitualmente in virtù della disposizione e facilità naturale, che abbiamo a discernerli. Ma perciocchè, ci ha alcuni, i quali si studiano di trarre argomento in favore delle idee innate dal dirsi innata la legge di natura e scritta nei nostri cuori; così sarà bene trattenerci alquanto sopra questo argomento, seguendo secondo il nostro costume gl'insegnamenti dell'Aquinate.

1 Qq. Disp. Quaestio *De mente* a. VI.
2 S. Tommaso *Summa Th.* 1. 2, q. 91, art. 7.

I dettami eterni della mente divina, in quanto hanno ordine al reggimento delle cose create, costituiscono quella che appellasi eterna legge. Essa è in Dio come in governatore supremo e principe universale del mondo; e secondo essa viene da lui diretta ciascuna cosa creata al proprio fine. Il perchè codesta legge è definita da S. Tommaso: L'ordinamento della divina sapienza secondo che è direttiva di tutti gli atti e movimenti: *Lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum* [1].

La direzione delle singole creature al fine sì privato di ciascheduna e sì comune di tutte, è l'effetto proprio di questa legge. E poichè all' adempimento di tali fini le creature si muovono in virtù dei principii operativi, impressi loro da Dio; ne viene che in cosiffatti principii si trova come una partecipazione della medesima eterna legge. Ciò ha luogo in tutte le cose create, eziandio se irragionevoli; le quali certamente partecipano anch' esse degli anzidetti principii, avvegnachè per modo di semplice inclinazione naturale. *Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae, secundum illud psalmi* 148, *Praeceptum posuit, et non praeteribit. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur* [2].

276. Senonchè le creature ragionevoli sottostanno alla divina Provvidenza in modo peculiare; in quanto non solamente sono mosse, ma esse stesse si muovono al proprio fine. Dotate d'intellettual conoscenza esse percepiscono il fine e la proporzione de' mezzi al medesimo; e così sono fatte partecipi dell'istessa provvidenza divina intorno al governo delle azioni, sì proprie e sì di qualsivoglia altra creatura lor sottoposta. Ond'è che la partecipazione della legge eterna si fa in esse non solamente per impressione di tendenza istintiva, come nelle creature irragione-

1 *Summa Theol.* 1 2, q. 93, art. 1.

2 *Summa Theol.* 1 2, q. 93, art. 5.

voli; ma per via altresì di razional conoscenza; mercè della quale esse reggono sè medesime e le loro naturali inclinazioni secondo l' ordine inteso dal Creatore. *Quia rationalis natura cum eo, quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis; ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id, quod est consonum legi aeternae* [1]. Dunque la creatura ragionevole, in quanto tale, partecipa della legge eterna in maniera al tutto sua propria, cioè in maniera conoscitiva; sicchè come nell'ordine specolativo a lei rilucono le verità stesse del divino intelletto, per le quali ella procede alla conoscenza delle cose; così nell' ordine pratico se le manifestano i dettami stessi della ragione divina, per cui ella procede al regolamento delle proprie azioni. Questa partecipazione della legge eterna fatta nella creatura ragionevole, in quanto ragionevole, è appunto quella che nomasi legge naturale: *Lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura* [2]. Essa è come un irraggiamento del lume stesso di Dio, per cui la creatura ragionevole partecipa idealmente il principio direttivo di sè medesima. Di che quantunque appartenga alla ragione, *lex est aliquid rationis;* tuttavia le appartiene come obbietto e regola da lei intesa, non come parte costitutiva formalmente del proprio essere. *Ratio humana secundum se non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium, quae sunt per hominem agenda* [3]. Quindi è che la legge naturale può dirsi essere la nostra ragione, intesa però quanto ai suoi elementi non subbiettivi ma obbiettivi; i quali sono le verità pratiche contenute nei primi ed universali principii che a lei appariscono, e che fanno a

1 *Summa Theol.* 1. 2, q. 93, art. 6.
2 *Summa Theol.* 1. 2, q. 91, art. 2.
3 Ivi q. 91, art. 3 ad 2.

rispetto delle azioni quel medesimo ufficio, che le prime verità specolative fanno verso le loro inferenze : *Est invenire aliquid in ratione practica, quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et huiusmodi propositiones universales rationis practicae, ordinatae ad actiones, habent rationem legis* [1]. Questa è in brevissimi cenni la legge naturale, secondo la dottrina di S. Tommaso; ora è da vedere in che modo egli la dice innata.

277. Chiunque senza preoccupazione di mente esamina gli scritti del S. Dottore, non può fare che non riconosca non ammettersi da lui altrimenti innata la legge di natura, che in solo abito: *Lex naturalis habitualiter tenetur* [2]. In quella guisa che i primi principii della ragione specolativa si dicono innati, in quanto è innato in noi l'abito, che li riguarda e che dicesi *intelletto* de' primi principii; così le prime verità pratiche si dicono innate, in quanto è innato in noi l'abito che lor corrisponde, e che si appella sinderesi. *Oportet naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium; prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim* [3]. Il perchè S. Tommaso parlando de' bambini, dice che essi per difetto dell' età non possono valersi della legge naturale, la quale hanno in abito; come non possono

1 *Summa Theol.* 1. 2, q. 90, art. 1 ad 1.

2 *Summa Theol.* 1. 2, q. 94, art. 1 ad 3.

Lo stesso ripete il S. Dottore in altri luoghi, come a cagion d'esempio in quello, dove dice: *Propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis; quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando habitualiter a ratione tenentur.* Summa th. 1. 2, q. 90, a. 1 ad 2.

3 *Summa Theol.* 1 p. q. 79, art. 12.

per simigliante cagione valersi dell'abito dei principii specolativi : *Puer non potest uti habitu intellectus principiorum , vel etiam lege naturali , quae ei habitualiter inest , propter defectum aetatis* [1]. Sopra poi nel corpo dell' articolo cercando se la legge naturale sia un abito, risponde che non è abito, in quanto s'intende per abito l'affezione della potenza operativa, ma che è abito in quanto s'intende con tal voce ciò che in abito si possiede. *Cum habitus sit, quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur: et hoc modo , quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum ; secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus* [2].

278. Acciocchè poi non si cavilli sopra la voce abito , malamente confondendolo, come fanno alcuni, con la continuazione dell'atto [3]; si vadano a riscontrare quei luoghi, dove il S. Dotto-

1 *Summa Theol.* 1. 2, q. 94, a. 1, nella risposta al *Contra est.*

2 *Summa Theol.* 1. 2, q. 94, art. 1.

3 I Cartesiani , siccome quelli che furono sommamente abili a guastare ogni concetto filosofico, riposero l' abito in un'azione continuata e non mai interrotta ; la quale non fosse da noi avvertita per riflessione. In tal guisa dovremmo dire che il matematico in tanto ha l'abito della scienza, in quanto pensa sempre ai suoi teoremi, benchè non se n'accorga; e il filosofo parimente e il legista e il fisiologo e il medico starebbero perpetuamente pensando, senza consapevolezza di ciò che fanno , ciascuno agli obbietti della propria disciplina; sotto pena, se si distraggono, di perdere la scienza con tanto studio procacciata. Ma il più grazioso si è nelle arti sia liberali sia meccaniche. Imperocchè l'artista e l'artigiano hanno ancor essi l'abito dell'arte propria ; il quale non riguarda solamente la conoscenza di ciò che dee farsi, ma l'esecuzione stessa del farlo. Come dunque si avvererà in qnesti casi che l'abito sia la continuazione d' un atto non avvertito? Diremo per avventura che il pittore in tanto ha l' abito dell' arte sua , in quanto egli maneggia assidua-

re tratta exprofesso tale materia, e si vedrà che egli non ripone mai in altro l' attualità costitutiva dell' abito, se non nell' essere una qualità perfezionatrice della potenza, cui essa rende capace ad uscire prontamente e facilmente nelle proprie operazioni; e sotto un tale aspetto lo chiama atto primo per distinguerlo dall' operazione, ch' egli appella atto secondo. *Habitus est actus in quantum est qualitas*; *et secundum hoc potest esse principium operationis, sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus* [1]. L' abito per lui non è disposizione dell' obbietto in ordine alla potenza operativa, ma è disposizione e perfezionamento di essa potenza verso l'obbietto che può riguardare co'suoi atti. Onde l'abito informa la potenza in quanto precisamente è potenza cioè principio elicitivo dell'azione. *Habitus non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad obiectum*; *unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam ut obiectum* [2]. Quindi l'abito è in certa guisa mediano tra la pura potenza e il puro atto: *Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum* [3]; nè è termine della potenza (il che sarebbe, se fosse atto), ma è semplice disposizione al· l'atto: *Habitus non est terminatio potentiae, sed dispositio ad actum* [4].

279. Conchiudiamo adunque: la legge naturale per S. Tommaso ci è innata al modo medesimo, in cui ci sono innati i primi principii della ragione specolativa; in quanto cioè è posto in noi

mente il pennello, eziandio quando dorme o passeggia; e il fabro e il falegname hanno l'abito del loro mestiere, in quanto stanno perpetuamente martellando o segando, benchè ad essi ed altri appaia bene spesso che facciano tutt' altra cosa?

1 *Summa Theol.* 1. 2, q. 49, a. 3 ad 1.

2 Ivi q. 50, a. 4 ad 1.

3 *Summa Theol.* 1. 2, q. 87, a. 2.

4 *Summa Theol.* 1. 2, q. 54, a. 1 ad 3.

da natura una disposizione nella facoltà intellettuale a tosto e facilmente discernere e giudicare ciò che sia bene o male nell' ordine pratico; benchè tali giudizii non possono sorgere in noi se non dopo che per astrazione da' sensati rilucano nella mente nostra le idee intorno alla quiddità delle cose. Onde il S. Dottore, parlando della promulgazione che Dio fa a noi della legge naturale, dice che tal promulgazione vien fatta in ciascun uomo per ciò stesso che Dio loro la inserisce come *conoscibile* in virtù di natura: *Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam* [1]. Il che certamente non importa attual conoscenza, ma solo virtualità naturale ad uscire nella medesima.

ARTICOLO VIII.

Come l'anima nostra conosca i singolari corporei.

280. L'intelletto in virtù delle essenze astratte dai sensibili e dei giudizii immediati e per sè noti, che ne rampollano, è già in possesso dei primi elementi della conoscenza. Egli intrecciando tra loro codesti giudizii può con ciò solo formar dei discorsi e scoprire nuovi caratteri e nuove relazioni nelle quiddità che contempla. Senonchè mentr'egli resta in questo giro, non esce dal mero ordine astratto ed ideale della conoscenza. Per passare all'ordine concreto e reale, egli ha mestieri di percepire immediatamente qualche esistenza, a cui applicando i principii astratti già conseguiti si spinga a nuove cognizioni intorno alla natura e alle proprietà delle cose, e scopra le cagioni da cui esse prossimamente o rimotamente dipendono. *Processus rationis provenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo, est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas mate-*

1 *Summa Theol.* 1. 2, q. 90, art. 4.

rias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias 1.

Ora le esistenze, che immediatamente possono percepirsi dall'anima umana, sono due: quella dei corpi, e quella di sè medesima; giacchè l'esistenza di Dio e delle altre intelligenze separate, da lei non si conosce altrimenti che per discorso. Ma come l'anima umana può conoscere i concreti esistenti del mondo corporeo per via dell' intelletto, se, come dicemmo più volte, l'intelletto non percepisce fuorchè l'universale? Questo appunto mi propongo di chiarir brevemente nel presente articolo.

281. In prima è indubitato che l'anima umana per via dell'intelletto conosce in qualche modo i singolari esistenti del mondo materiale. Essa li giudica e vi ragiona intorno; il che non potrebbe fare senza conoscerli. Essa dice verbigrazia: Quest' individuo, che io veggo cogli occhi, è un uomo; ed essendo uomo, esso è fregiato di libero arbitrio, giacchè la libertà è dote essenziale della natura umana. Or come potrebbe il nostro spirito formare un tal giudizio e un tal discorso, se non percepisse colla medesima conoscitiva potenza l'individuo concreto, intorno a cui l'uno e l'altro si aggirano? Il giudicare e il discorrere sono atti intellettuali. Pel primo si afferma o si nega un predicato di un dato subbietto; pel secondo, da un' affermazione o negazione si passa ad un'altra intorno alla medesima cosa mercè d'un terzo giudizio, col quale ambo i giudizii anzidetti sieno innestati da parte del loro subbietto o del loro predicato. Come dunque la mente nostra potrebbe eseguire ciò intorno a un individuo che non conoscesse? L'affermazione o negazione dell'intelletto consiste nella percezione d'una convenienza o discrepanza, val quanto dire d'una relazione; e potrà per avventura percepirsi la relazione, senza percepire i termini tra quali essa corre? È fuori dunque di controversia che se l'intelletto nostro giudica e ragiona dei particolari corporei esistenti in natura, conviene che in qualche modo li percepisca.

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De Magistro* art. 1.

Ma come percepirli, si tornerà a chiedere, se l'obbietto dell'intelletto è l'universale, ossia è la quiddità astratta, non è l'individuo? Per rispondere a una simile inchiesta, bisogna distinguere tra la conoscenza diretta e la indiretta, che da S. Tommaso suol dirsi ancora *in qualche modo riflessa*. La conoscenza diretta è quella, per cui una potenza riguarda l'oggetto per sè e da sè; l indiretta è quella, per cui una potenza riguarda l' oggetto in quanto percepito da un'altra potenza, colla quale essa sta in intima relazione. E siccome, per percepire l'oggetto in questo secondo modo, è necessario che la prima potenza si volga all' atto della seconda e in esso miri l'oggetto; così una tal conoscenza giustamente si dice *riflessa in qualche modo*. Si dice *riflessa*, perchè importa il ritorno dello spirito sopra un atto, che a lui appartiene; si dice in *qualche modo*, perchè un tal ritorno non è della potenza sopra l'atto suo proprio (il che si richiederebbe per la riflessione assolutamente detta), ma è sopra l'atto d'una potenza diversa. Or l'intelletto nostro, secondo S. Tommaso, non conosce i particolari individui del mondo corporeo, se non per via di questa seconda specie di conoscenza, val quanto dire per via di riflessione sopra gli atti della immaginativa e dei sensi. « L'intelletto nostro egli dice, direttamente non è conoscitivo se non degli universali; ma indirettamente e per una specie di riflessione può conoscere il singolare. Conciossiachè, come sopra è detto, anche dopo che egli ha astratte le specie intelligibili, non può per esse intendere attualmente, se non rivolgendosi alle rappresentazioni sensibili nelle quali ravvisa l'intelligibile. Così adunque l'intelletto direttamente percepisce l' universale in virtù della specie intelligibile, e percepisce indirettamente i singolari, a cui si riferiscono gli atti del senso e dell'immaginativa. Ed in tal modo l'intelletto nostro forma questa proposizione: Sorte è uomo [1]. » Lo

1 « Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium: indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad

stesso ripete più sotto parlando della cognizione dei contingenti materiali; dei quali dice che essi direttamente sono conosciuti dal senso, indirettamente dall' intelletto, per riflessione cioè sopra i fantasmi e le percezioni sensibili: *Contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu* [1].

282. Sicchè il singolare corporeo è conosciuto dall'anima umana in doppio modo: direttamente per via de'sensi, indirettamente per via dell'intelletto che riflette sopra de' sensi. Così l'intelletto nostro conoscendo l'universale e il particolare, benchè in diversa maniera, l' uno cioè per cognizione diretta, l' altro per cognizione indiretta, può quando giudica congiungerli insieme ambidue, ravvisando nel secondo una concreta realizzazione del primo ». La conoscenza in noi dell' universale e del singolare nelle cose corporee, dice S. Tommaso, può succedere in doppia maniera. L' una è per diverse potenze, e ciò avviene quando pel senso si percepisce il concreto ossia il singolare, e per l'intelletto la quiddità ossia l'universale. La seconda è quando l' uno e l' altro si conosce colla medesima potenza; il che accade all' intelletto, il quale ha uopo d' apprendere sì l' universale e sì il singolare quando dee paragonarli tra loro. Imperocchè in quella guisa che noi non potremmo conoscere la differenza tra il dolce ed il bianco, se non avessimo un' identica facoltà sensitiva interna, che percepisse tutte e due quelle sensibili qualità; così non potremmo ravvisare il ragguaglio del particolare all' universale, se una stessa potenza non li percepisse ad un tempo. L' intelletto adunque percepisce l' uno e l' altro, ma in diverso modo. Conciossiachè percepisce la quiddità, ossia l' universale, per atto diretto; il singolare poi per solo atto riflesso, in quanto ritorna

phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Sortes est homo. » *Summa Theol.* 1 p. q. 86, art. 1

1 Ivi art. 3.

sopra le rappresentanze dell' immaginativa, da cui ha astratte le specie intelligibili [1]. »

Ed in vero l'uomo, che è intellettivo, è altresì sensitivo; e però come può per mezzo della riflessione aver coscienza degli atti dell'intelletto, così può averla altresì degli atti della sensibilità. Riflettendo poi sopra codesti atti egli non solo divien consapevole di sentire, ma acquista eziandio contezza di quello stesso che sente; giacchè nel sentimento ci ha l'oggetto sentito. Così noi coi sensi percepiamo a cagion d' esempio un fiore, un essere cioè dotato di tal colore, di tal figura, di tal odore a noi attualmente presente in questo luogo e tempo determinato. L'intelletto non può riflettere sopra siffatta percezione, senza percepire simultaneamente ciò che in essa si contiene come oggetto percepito; e però non può renderci conscii di sentire, senza renderci per ciò stesso conscii di sentire il tale o tal fiore in particolare. Un solo ed identico atto di riflessione verserà intorno alla sensazione e all'obbietto per essa appreso. Senonchè quell' atto riflessivo, in quanto attinge la sensazione come modificazione del senziente,

1 « Hoc contingit dupliciter. Uno modo sic, quod ipsa caro, vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis ab invicem diversis: puta quod potentia intellectiva cognoscatur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscatur caro; et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare, et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis, non quod sit alia et alia potentia, sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem et quod quid est eius; et illud oportet esse cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quod non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque; ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quodquid est, directe extendendo se ipsum; ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. » In librum tertium *De Anima*, lezione 8.

ritiene il nome di coscienza; in quanto poi si stende all'obbietto in quella senzazion contenuto, si dice percezione intellettiva del singolare corporeo. La quale, come dicemmo, non è diretta, ma indiretta; perchè coglie l'oggetto non per sè stesso, ma in quanto è appreso da un'altra inferior facoltà.

283. Che poi questa appunto sia la cognizione che noi acquistiamo degl' individui corporei, apparisce manifestamente dal vedere che noi non altrimenti li definiamo, se non noverando i caratteri relativi al tempo, al luogo, all'estensione, alla figura, al colore, al suono ed altre determinazioni sensibili. Per tali differenze distinguiamo e spieghiamo la singolarità propria di ciascheduno. Il che dimostra che l'intelletto nostro intorno all'individuo corporeo viene ammaestrato dal senso, e non fa che ripetere le lezioni che esso gli apprende. Nondimeno vi aggiunge qualche cosa del suo; in quanto mira quel particolare non semplicemente come un fatto e nulla più, secondochè è proprio del senso; ma lo riguarda come un concreto della forma astratta che egli contempla nell' idea universale. Imperocchè l' intelletto nel volgersi al particolare, appreso dai sensi, vi si volge informato già dell' idea universale, che quinci ha astratta e che ne riferisce l'essenza. Ondechè non può fare che la luce di tale idea non si riverberi sopra l' anzidetto particolare, e che questo per conseguenza non gli si mostri come una realizzazione concreta di quell'essenza. Ciò risulta non solo da una ragion subbiettiva, in quanto sì i sensi e sì la fantasia hanno radice nella stessa anima umana, a cui appartiene l'intelligenza [1]; ma anche da una ragione obbiettiva, in quanto veramente quel concreto percepito da sensi è quello da cui l'intelletto ha astratto l'universale [2]. Il perchè nella

1 « Homo cognoscit singulare per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare; non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque. » *Qq. Disp.* Quaestio *De scientia Dei* a. 6 ad 3.

2 « Sicut species quae est in sensu abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster

nostra cognizione subbiettivamente e obbiettivamente si avvera una specie di continuità tra il sensato, l' immagine che è nella fantasia, e l'intelletto che contempla la forma universale; ed in virtù di tal continuazione l'intelletto non solo può riflettere sopra i due primi e percepire ciò che essi contengono; ma per tal riflessione acquista conoscenza d' un obbietto reale, cioè dell' individuo esistente percepito dai sensi. *In quantum intellectus noster per similitudinem, quam accepit a phantasmatibus, reflectitur in ipsum fantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quandam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem* [1].

ARTICOLO IX.

Come l' anima nostra conosce sè stessa.

284. Alcuni benchè non ammettano le idee innate, vogliono nondimeno che l'anima umana abbia fin da principio un continuato sentimento della propria esistenza; e si dànno a credere di seguitare in ciò S. Tommaso, perchè leggono alcune volte presso di lui, che l'anima nostra conosce abitualmente sè stessa. L' error di costoro consiste nel non intendere che cosa sia abito per S. Tommaso, persuadendosi che esso per lui sia posto in una azione continuata. Ma noi dimostrammo più sopra, nell'articolo sesto di questo capo, che l'abito pel S. Dottore non è un' azione, ma una disposizione della potenza, che forma uno stato di mezzo tra l'una e l'altra: *Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum* [2]. Nondimeno, attesa la gravità della materia, è bene soffermarsi alquanto nella spiegazione di

abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio eius quodammodo ad phantasmata continuatur. » *Ivi nel corpo dell' articolo.*

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De scientia Dei* art. 6.

2 *Summa Theol.* 1 p. q. 87, art. 2.

questo punto. Dichiareremo pertanto due cose: come l'anima per S. Tommaso conosce sè stessa, e in che senso questa cognizione è detta da lui abituale.

È fuori di controversia che per S. Tommaso l'anima umana non conosce sempre attualmente sè stessa, ma solo potenzialmente; e ciò egli lo ricava dalla natura stessa del nostro intelletto, il quale, a differenza dell'intelletto angelico, è da principio della sua esistenza intelligente non in atto ma in sola potenza. Sicchè esso di per sè considerato ha soltanto la virtù d'intendere; non ha la virtù d'essere inteso, se non in quanto esce in qualche atto. *Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex se ipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quo fit actu* [1]. Onde conchiude che l'intelletto non conosce sè stesso immediatamente per la sua essenza, ma solo in virtù delle sue operazioni. E ciò tanto se si riguarda la conoscenza che l'anima ha di sè stessa a rispetto dell'esistenza, quanto se si riguarda la conoscenza che ne ha a rispetto dell'essenza. Imperocchè ella come conosce di esistere, in quanto s'accorge di pensare; così dalla natura del pensiero conosce la natura della propria sostanza. *Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Sortes vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus* [2]. La differenza poi, che corre tra l'una e l'altra sorta di cognizione, è posta in ciò, che dove a percepire la propria esistenza basta la sola presenza dell'anima eliciente l'atto, di cui essa è principio; alla cognizione dell'essenza si ri-

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 87, art. 1.
2 Ivi.

chiede sottile investigazione ed accurato discorso. *Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam* (quella cioè che riguarda l' esistenza) *sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percepit se ipsam ; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam* (quella cioè che riguarda l'essenza) *non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio* [1].

285. Questo non aver bisogno di alcuna specie intellettiva che rappresenti l'anima a sè medesima, ma il bastare la sua propria presenza, è detto da san Tommaso cognizione abituale in virtù della propria essenza. Ciò si ricava manifestamente dai diversi luoghi, dove il S. Dottore tratta codesto punto; ma noi, per non esser troppi, ci contenteremo di citare la sola quistione *De mente.* Quivi egli nell' articolo ottavo dopo aver distinta la doppia notizia che l'anima può avere di sè stessa , dell' esistenza cioè e dell' essenza [2] ; così prosegue: « Per quel che spetta alla prima conoscenza ci ha uopo di distinzione; perocchè una cosa può conoscersi in abito e in atto. Quanto dunque alla cognizione attuale, ossia alla cognizione per cui alcuno considera in atto di aver l anima, dico che l'anima conosce sè stessa in virtù delle sue operazioni. Imperocchè l' uomo in tanto conosce di aver un' anima, e di vivere e di essere, in quanto percepisce di sentire

1 Ivi.

2 « De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Angnstinus dicit *in IX de Trinitate*, una quidem, qua uniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id, quod est ei proprium ; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id, quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio, quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura. Cognitio vero, quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam ; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius. » *Qq. Disp.* Quaestio *De mente* art. 8.

e d' intendere e di esercitare le altre funzioni della vita. Onde il filosofo nel nono delle cose etiche dice che sentiamo di sentire, ed intendiamo d'intendere; e perchè ciò sentiamo e intendiamo, conosciamo di essere. Ma niuno può percepire d' intendere, se non per questo che intende alcuna cosa; essendo prima l' intendere alcuna cosa, e poi l'intendere d'intendere. E di qui l'anima giunge a percepire attualmente la propria esistenza, da che intende o sente alcuna cosa. Ma per quel che spetta alla cognizione abituale, dico che l' anima vede sè stessa per l' essenza sua, cioè che per questo stesso che l' essenza sua è a lei presente, essa è costituita capace di uscire nella cognizione di sè medesima; siccome appunto per ciò stesso che alcuno ha l' abito di qualche scienza, è fatto capace in virtù della presenza di un tale abito, di percepire quelle cose intorno a cui versa quell'abito. Or acciocchè l'anima percepisca di essere ed attenda alle operazioni che fa, non si ricerca alcun abito; ma basta la sola essenza di essa anima, la quale è presente alla mente, ed è quella da cui procedono gli atti, nei quali essa attualmente percepisce sè medesima 1. »

1 « Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico; quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere. Unde dicit philosophus *in IX Ethicorum:* Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percepit se intelligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere. Et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit. Sed quantum ad cognitionem habitualem, sic dico: quod anima per essentiam suam se videt; idest ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur » *Ivi.*

Da questo limpidissimo e magnifico tratto chiaramente si ricavano le seguenti cose. I. Che noi non percepiamo la nostra esistenza, se non in quanto percepiamo qualche nostra operazione: *In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere.* Ecco il *cogito, ergo sum*, di Cartesio, esposto in formola assai più esatta e non soggetta a quegli equivoci, ne' quali facilmente fa traboccare la formola del riformista francese. II. Di che segue che non essendoci nell'anima idee innate, nè per conseguenza atti intellettuali fin dal principio della sua esistenza; non può essere neppure in lei fin dal principio della sua esistenza il sentimento o la coscienza di sè medesima; giacchè l'anima non percepisce di essere, se non percependo qualche suo atto: *Anima non percipit se esse, nisi percipiendo actum suum* [1]. III. Che per aver tal cognizione di sè medesima, l'anima non ha bisogno d'alcun abito acquisito o innato, bastandole in luogo d'abito la sola presenza dell'esser suo, da cui sgorgano gli atti nei quali e pei quali essa percepisce sè stessa: *Sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.* IV. Questa presenza dell'anima fa l'ufficio di abito per rispetto alla cognizione di noi medesimi, in quanto ci costituisce, non conoscenti in atto (il che non è proprio dell'abito), ma abili a conoscerci con facilità e prontezza; siccome appunto lo scienziato dall'abito che ha della scienza è costituito abile a ragionare sempre che vuole intorno agli oggetti della medesima, ma non è costituito ragionante in atto, il che è proprio dell'operazione. *Ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est* POTENS *exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc, quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est* POTENS *percipere illa quae subsunt illi habitui.* V. Quindi si dice che l'anima conosce abitualmente sè stessa per la propria essenza; non già che abbia una percezione perenne e continuata di sè medesi-

[1] S. TOMMASO luogo sopraccitato, ad 4.

ma (giacchè ciò costituirebbe una conoscenza attuale, il che si è negato avverarsi dell'anima); ma in quanto la propria essenza, come dicemmo, le tien luogo di abito per uscire nella cognizione di sè medesima; benchè una tal cognizione non si conseguisce di fatto da lei, se non quando ella percepisce alcuna cosa da sè distinta: *Prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud, quod intelligit vel sentit.*

286. Da ultimo quanto alla seconda specie di cognizione di sè medesima, quella cioè colla quale l'anima o in generale o in particolare definisce la propria natura, san Tommaso osserva che in tal cognizione si può distinguere o il semplice concetto o il giudizio che si forma. Se si riguarda il semplice concetto, esso da noi si acquista in quanto contempliamo l'anima nostra informata dall'idea intellettuale. Stantechè per tal mezzo veniamo a concepirla come immateriale ed indipendente dalla materia, attesa l'universalità dell'idea. « La mente nostra, egli dice, non può intendere sè stessa apprendendosi immediatamente; ma dall'apprensione che ha delle altre cose perviene alla propria conoscenza. Imperocchè dalla conoscenza, che essa ha delle nature universali delle cose, si accorge che l'idea, per cui intende, è immateriale; altrimenti non prescinderebbe dalle condizioni individuali della materia e così non condurrebbe alla cognizione dell'universale. Ora dal conoscere che l'idea, per cui intendiamo, è immateriale, i filosofi compresero che immateriale ancora, cioè indipendente dalla materia, dovea essere la nostra facoltà intellettiva; e quindi procedettero a derivarne le altre proprietà [1]. » Se poi riguardia-

[1] « Mens nostra non potest se ipsam intelligere, ita quod se ipsam immediate apprehendat; sed ex hoc, quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem. . . . Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species, qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt (*philosophi*) quod intellectus est res quaedam independens a materia, et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt. » *Luogo sopraccitato.*

mo il giudizio, per cui stabiliamo cosi essere come dal discorso dianzi accennato consegue; siffatto giudizio procede in certa guisa dalla verità stessa che è nella mente di Dio, in quanto esso procede dai primi principii per sè noti che di quella verità sono una partecipata similitudine. « Se si considera, son parole del S. Dottore, la conoscenza, che abbiamo della natura dell'anima, per ciò che spetta al giudizio, col quale stabiliamo essere cosi appunto, come apprendiamo giusta la deduzione sopraccennata; una tal conoscenza dell'anima si ha in quanto miriamo l' inviolabile verità, in virtù della quale definiamo, per quanto si può, perfettamente, non quale è la mente di ciascheduno, ma quale convien che essa sia secondo le ragioni eterne, come S. Agostino dice nel nono della Trinità. Miriamo poi codesta inviolabile verità nella sua similglianza, la quale è impressa nella nostra mente, in quanto naturalmente conosciamo alcuni veri di per sè noti, che ci servono di regola per le altre cose; giacchè per essi giudichiamo di tutto il resto [1]. »

ARTICOLO X.

In che modo l' anima nostra conosce Dio.

287. Abbiamo veduta la maniera, onde l'anima nostra conosce le cose a sè inferiori, e quella onde conosce sè stessa; conviene ora dire alcuna cosa del modo, ond'ella conosce Dio.

1 « Si vero consideretur cognitio, quam de natura animae habemus quantum ad iudicium, quo sentimus ita esse, ut deductione praedicta apprehendimus; sic notitia animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit IX de Trinitate. Hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, intuemur, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes. » *Ivi.*

Siccome ogni nostra cognizione toglie principio dai sensi; così noi non possiamo per le vie naturali giungere ad altra conoscenza, se non a quella, a cui i sensibili stessi ci aprono in certa guisa il sentiero: *Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit; unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia* [1]. Ora il primo obbietto, che le cose sensibili offrono da contemplare all'intelletto, nostro, si è la lor quiddità. *Primum, quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis* [2]. Dalla percezione poi di codeste quiddità astratte risultano tostamente nell'animo i giudizii universali d'immediata evidenza, che si appellano principii primi e per sè noti della ragione. Quinci per riflessione sopra gli atti intellettuali e sopra quelli del senso percepiamo immediatamente la nostra esistenza e quella degl' individui corporei da noi distinti. Ecco i due elementi della nostra conoscenza primitiva, perfezionata nella mente per atto diretto insieme e riflesso: La intellezione, compita pel giudizio, d'una verità astratta da un sensibile, e la coscienza di noi medesimi che contempliamo quella verità e insieme percepiamo quel sensibile. Ogni altra cognizione convien che quinci prenda le mosse. Dio dunque non è oggetto immediatamente da noi conosciuto, ma uopo è che a Lui ci solleviamo in virtù della conoscenza delle cose create: *Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus* [3].

288. Ma qual è il concetto di Dio, che in noi primamente ingenerano le creature, e per quali vie ne perfezionano la conseguita notizia? Il primo concetto di Dio, che in noi ingenerano le creature, si è quello della sua esistenza, sotto la ragione di causa prima. Le creature ci si presentano come contingenti e prodotte, e quindi come bisognose di causa; e il principio di causalità ci

1 *Summa th.* 1 p. q. 12, a. 12.

2 *Summa th.* 1 p. q. 88, a. 3.

3 *Summa th.* 1 p. q. 88, a. 3.

conduce a riconoscere a rispetto loro una causa prima, la quale sia causa senza essere effetto, e però sia improdotta e da sè sussistente. La prima cosa che bisogna intendere intorno a un oggetto reale è la sua esistenza: *Primum, quod oportet intelligi de aliquo, est an sit* [1]. Alla qual conoscenza non è mestieri che preceda la definizione essenziale, ma basta che preceda la sola definizion nominale, per cui si sappia che cosa vuol significarsi con un dato nome [2]. Ora le creature, essendo da Dio dipendenti come effetti dalla prima cagione, tendono di lor natura a rivelarcene l'esistenza, e a farci conoscere le prerogative che gli competono, come a supremo principio del loro l'essere. *Quia sunt eius effectus a causa dependentes; ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa* [3]. L'esistenza dunque di Dio si conosce da noi *a posteriori*, e soltanto *a posteriori;* giacchè la dimostrazione *a priori* è quella che procede dalle cagioni, e Dio non ha cagione da cui dipenda, bensì è Egli cagione da cui dipendono le cose tutte. Onde la sua esistenza non può da noi conoscersi altrimenti, che per illazione dagli effetti che ammiriamo nell universo [4]. Tale dee riputarsi altresì la dimostrazione che s' istituisce sopra l'ordine ideale, allorchè inferiamo l'esistenza di Dio come di primo fonte

1 *Summa th.* 1 p. q. 2, a. 2.

2 Ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significat nomen, non autem quod quid est; quia quaestio *quid est* sequitur quaestionem *an est*... Unde demonstrando Deum esse per effectum accipere possumus pro medio quid significat hoc nomen Deus. *Summa th.* 1. p. q. 2, a. 2 ad 2.m

3 *Summa th.* 1 p. q. 12, a. 12.

4 Duplex est demonstratio. Una, quae est per causam, et dicitur *propter quid*, et haec est per *priora* simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio *quia*, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos.... Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. *Summa th.* 1. p. q. 2, a. 2.

impartecipato dei veri che ci rilucono nella mente. Imperocchè anche codesta dimostrazione muove dal fatto dell'esistenza in noi delle idee in cui quei veri risplendono. Per fermo anche l'ordine ideale è una manifestazione di Dio; e sempre che dalla manifestazione s'inferisce il manifestante, il procedimento è *a posteriori*, cioè dall'effetto alla causa, non viceversa.

289. Questa conoscenza di Dio, come di prima causa di tutto il creato, contiene in germe tutti gli altri concetti che possiamo acquistare di Dio; i quali tanto più si andranno perfezionando, quanto più si perfeziona in noi la cognizione delle creature sotto le relazioni di dipendenza da Dio. Imperocchè la causa influisce nell'effetto e si distingue dal medesimo. In quanto influisce, convien che contenga in qualche modo la perfezione che comunica; in quanto si distingue, convien che escluda da sè l'imperfezione propria dell'effetto in quanto tale. La prima causa poi ha questo di proprio, che non si distingue dall'effetto per limitazione di essere, ma per eccesso. Attesochè la prima causa è creatrice; e però, non presupponendo se non la semplice non ripugnanza di ciò che produce, si stende colla virtù sua a tutti i possibili. Quindi essa esce fuori di qualunque giro di perfezion circoscritta che mai si consideri in qualsivoglia de' suoi effetti; e così non solo si differenzia da loro, ma li sorpassa con immensurabile sopreccedenza: *Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab ipso propter eius defectum, sed quia superexcedit* [1].

290. Di qui tre vie si aprono a conoscere le perfezioni divine: quella dei rapporti di causa ad effetto; quella della rimozione delle imperfezioni proprie della creatura; quella della sopreminenza di possesso in qualsiasi realità. Di queste tre vie parla frequentemente S. Tommaso, dicendoci che noi conosciamo Dio *secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis* [2].

1 *Summa Th.* 1 p. q. 12, a. 12.
2 *Summa Th.* 1 p. q. 13, a. 1.

La stessa cosa c'inculca in tutti i luoghi, dove egli tocca tale materia. « L'abitudine della causa, egli dice, a quell' effetto, che non giunge ad eguagliarla nelle perfezioni, si considera da tre capi; cioè secondo il procedimento, secondo la simiglianza, secondo la deficienza dell' uno a rispetto dell' altra. E così per queste tre vie la mente umana si aderge alla cognizione di Dio [1]. »

Per la via della causalità conosciamo di Dio che Egli non solo è causa efficiente del creato, ma altresì ne è causa finale ed esemplare; essendo ripugnante alla prima causa il cercare fuori di sè il fine e il modello delle sue fatture. Quindi procediamo alla conoscenza di tutti gli attributi che con questo triplice genere di causalità sono connessi; come sarebbero quelli di conservatore, di ordinatore, di provvisore e va dicendo.

Per la via della rimozione, neghiamo di Dio tutte le imperfezioni proprie delle creature in quanto tali, e tutte le qualità che nella loro stessa ragion formale inchiudono alcun difetto. Tali sarebbero non che la limitazione e la dipendenza e la mutabilità e la corruttibilità, ma l'estensione, la corporeità, la composizione, la passività e simiglianti.

Infine per la via della sopreccedenza conosciamo le perfezioni, che assolutamente e affermativamente competono a Dio; sempre con eccesso infinito sopra qualsiasi misura, propria dei soli esseri creati. Così allorchè diciamo che Dio è buono, è sapiente, è bello e via discorrendo, non debbono intendersi codeste proposizioni nel senso che Dio sia solamente causa di tali doti nelle creature, ma bensì che quello che noi apprendiamo nelle creature come bontà, come sapienza, come bellezza, si trova in Dio, quantunque in maniera incomprensibilmente più alta, cioè sen-

1 « Habitudo causae ad effectum, qui non pertingit ad aequalitatem suae causae, attenditur secundum tria: scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consequutione; et sic tripliciter mens humana proficit in cognitionem Dei. » *Opuscolo Super Boëthium de Trinitate.*

z' alcuna mescolanza di limitazione o difetto. *Cum dicitur Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis vel Deus non est malus; sed est sensus: id, quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem* [1]. In tal guisa, benchè non possiamo nella presente vita conoscere l' essenza divina, secondo che ella è in sè stessa; veniamo tuttavia in qualche modo a conoscerla, secondo che essa riluce nelle perfezioni da Dio prodotte nelle creature: *Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est; sed cognoscimus eam, secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum* [2].

Egli è vero che questa cognizione è assai languida ed imperfetta; perchè le creature, non partecipando pienamente delle perfezioni divine, non ci dànno mai un' idea adequata della sua virtù e quindi della sua essenza. Che però giustamente una tal cognizione vien detta dall'Apostolo enimmatica e speculare: *Videmus nunc per speculum in aenigmate.* Nondimeno, secondochè lo stesso Apostolo ci fa sentire, essa basta a porci in certa guisa sott' occhio le perfezioni divine, non esclusa la stessa sua divina natura; non mostrandocela certamente in sè medesima (il che esser non può, attesa la sua distinzione da tutto ciò ch' è creato), ma manifestandocela nel suo riverberamento, val quanto dire nell'essere delle creature, che di quel sole lucidissimo son quasi un ripercotimento e riflesso. *Invisibilia Ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtùs et divinitas* [3].

291. Per l' unione poi di queste due vie, della sopreminenza cioè e della rimozione, saliamo a formarci il più nobile concetto che puossi avere di Dio, concependolo come l' essere del tutto puro. L'essere, dico, non, come vorrebbero i panteisti, universale ed astratto che si concepisce come comune alle cose tutte; ma

1 *Summa th.* 1 p. q. 13, a. 2.

2 *Summa th.* 1 p. q. 13, a. 1 ad 3.

3 Ad Romanos, c. I.

l'essere separato e sussistente, che si ferma in sè medesimo ed è distinto da ogni altra cosa per la purità stessa della sua attuazione. Ciascun vede che questa differenza può dirsi la ragione fondamentale, che separa la sana ontologia dall' ontologia bastarda, la quale sotto il nome di Ontologismo confonde l'essere generale, concepito per astrazione, coll' essere increato, proprio dell'Ente infinito. Ma basta la più lieve considerazione per conoscere l'immenso divario che corre dall'uno all'altro. Imperocchè l'essere generale, che si concepisce per astrazione, benchè così considerato non presenti alcuna determinazione in atto, la presenta nondimeno in potenza. Esso talmente non inchiude, che neppure esclude le ulteriori differenze che formalmente lo restringono a questo o quel soggetto particolare. Se le escludesse, non potrebbe pensarsi come ente niuna di quelle cose in cui, oltre alla ragione universale di ente, si avverano altre ragioni più determinate, cioè le differenze generiche e specifiche e individuali proprie di ciascheduna esistenza. Or questo è manifestamente falso; giacchè noi diciamo: *Pietro è*, *la pianta è*, *l'animale è*, e così di altre innumerevoli cose, in cui la ragione di ente si trova circoscritta e limitata in questo o quel modo particolare. Il perchè l'essere astratto, benchè sotto un rispetto dica atto, tuttavia sotto un altro dice potenza; in quanto è capace di determinarsi in questa o in quella guisa nei singoli subbietti, in cui si avvera. Ma l'essere, che è proprio di Dio, non importa che solo atto: ed esclude come ripugnante dal suo concetto ogni potenzialità, per cui sia capace di giunta o di determinazione sopravvegnente alla semplice e pura ragione di esistenza [1]. Ond' esso si distingue da ogni altra cosa, ed è individuato, diciam così, per sè stesso e per la medesima purezza e bontà intrinseca della sua realizzazione.

[1] Diciamo esistenza, perchè l'esistenza è l'ultima attualità dell' essere, ossia è l'essere stesso nel suo ultimo compimento. Onde l'essere divino, essendo attualissimo e semplicissimo, s'immedesima del tutto coll'esistenza, senza niuna distinzione tra questa e l'essenza.

« Bisogna guardarsi, così S. Tommaso, quando diciamo che Dio è l'essere solo, dal cadere nell'errore di quelli, i quali dissero che Dio è l'essere universale, onde formalmente consta ciascuna cosa. Imperocchè l'essere, che è proprio di Dio, è di tal condizione, che non può ricevere niuna giunta. Onde per la stessa sua purità Dio è distinto da ogni altro essere. Il perchè nel commento alla nona proposizione del libro intitolato *Delle cagioni* si dice che l'individuazione della prima Causa, la quale è soltanto l'essere, si avvera per la bontà medesima della sua perfezione. Per contrario l'essere che è comune, siccome nel suo concetto non inchiude, così neppure esclude alcuna addizione, che possa farglisi; perchè, se ciò fosse, non potrebbe concepirsi niuna cosa in cui all'essere fosse aggiunta qualche determinazione [1]. » Lo stesso egli ripete in altri luoghi, come nella Somma teologica, dove si esprime con questi termini: « Per ciò stesso che Dio è l'essere sussistente non ricevuto in alcun subbietto, secondo il qual concetto Egli si dice infinito, si distingue da tutte le altre cose e le altre cose son rimosse da Lui [2]. » La quale idea, tanto propria di Dio, d'essere cioè l'essere in sè sussistente, tutto atto e puro atto, è quella appunto che leggiamo nella santa scrittura, là dove è detto che Dio è colui che è: *Ego sum qui sum.*

292. Nè perchè Iddio è l'*essere puro*, ne segue che egli non possegga tutte le perfezioni. Di là anzi deriva che Egli le possie-

1 « Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde *per ipsam suam puritatem* est esse distinctum ab omni esse; propter quod in commento nonae propositionis libri de Causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur. » S. Tommaso *De ente et essentia* c. 7.

2 « Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis et alia removentur ab eo. » *Summa th.* 1 p. q. 7, a. 1 ad 3.

de in modo assai più eccellente di quello ond'esse sono nelle cose create; perchè in Lui si avverano con perfetta identità tra di loro, laddove nelle creature sono distinte. E la ragione si è, perchè tutte le perfezioni nel loro puro concetto convengono tra di loro in quanto all' essere, e però debbono trovarsi nell'Ente che sussiste nella purezza e attualità stessa dell' essere. Per altro debbono in lui trovarsi in modo più nobile ed eminente, val quanto dire scevre al tutto da limiti e da difetti; essendo questi la cagione, per cui esse sono moltiplicate e distinte nelle creature. Quindi è che Dio per ciò stesso che è attualissimo, è come un pelago sterminato di tutto l'essere e contiene nella sua semplicità e pienezza qualsivoglia perfezione. Imperocchè Egli sussiste in ciò in cui tutte le perfezioni si convengono tra di loro, val quanto dire nell' attualità dell' essere; siccome appunto se uno fosse dotato d' una virtù che equivalesse nell' efficacia ad ogni altra virtù operativa; in quell' una sola, onde è fregiato, tutte le virtù operative possederebbe [1].

ARTICOLO XI.

Necessità di sensibili immagini per l' intellezione umana.

293. Lo spirito umano nello stato presente di unione col corpo non può intendere alcuna cosa senza l'aiuto di un fantasma, cioè di qualche sensibile rappresentanza, accolta nell' immaginazione.

1 « Quamvis (Deus) sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones vel nobilitates: immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur. . . . Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus; quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitatem habent; et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse simplex. Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet. Ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. » S. Tommaso *De ente et essentia* c. 7.

Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata [1]. Ciò ha luogo non solamente nella prima formazione delle idee, alle quali la mente non viene, se non per l'astrazione che esercita sopra gli obbietti percepiti coi sensi e immaginati colla fantasia; ma ancora ha luogo in tutte le posteriori intellezioni, anche quando vengono richiamate in atto le idee che già abitualmente possediamo.

San Tommaso dimostra questo fatto psicologico con due argomenti tolti dall' esperienza. Il primo è, che perturbata o impedita la fantasia, come accade nella demenza o nel letargo, viene a perturbarsi ed impedirsi l'intelligenza nell'uso altresì dell'idee già avanti acquistate. Ciò sarebbe del tutto inesplicabile, non presupposta quell' esigenza de' fantasmi dianzi detta. Imperocchè essendo l' intelletto dell' uomo facoltà inorganica, cioè a dire facoltà operante da sè sola, senza concorso di strumento corporeo (siccome evidentemente apparisce dalla spiritualità de' suoi atti); esso non dovrebbe patire impedimento niuno dal guasto o legamento del cerebro, se la sua azione non avesse mestieri della compagnia di altra potenza dipendente da quell'organo. Laonde coloro, i quali non seguono questa dottrina, sono costretti a ricorrere a capricciose ipotesi e ripugnanti al buon senso, dicendo verbigrazia che il pazzo nel suo delirio e l'infante nel seno materno operano coll' intelletto niente meno che l' uomo sano ed adulto; ma che di tali atti, non si sa perchè, essi non hanno coscienza nè ricordanza niuna.

Il secondo indizio della necessità, che la mente ha d' intendere per via di fantasmi, si è il vedere che quando ci studiamo d' intendere qualche cosa, quantunque spirituale ed astratta, formiamo sempre nell' immaginativa una rappresentazione di cose sensibili, nelle quali riluca in certo modo la personificazione dell'idea contemplata. E lo stesso facciamo allorchè parliamo con altri so-

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 84, a. 7.

lendo spiegare per via di esempii e di similitudini tolte da oggetti corporei le verità intelligibili che loro proponiamo ad intendere [1]. Così favellando della magnanimità, sogliamo narrare alcun fatto particolare in cui splende quella virtù; e discorrendo della beatitudine della vita avvenire, la illustriamo con forme riferibili alla giocondità della vita presente. Il che ben compreso da quel sommo, non men poeta che filosofo, gli fe dire nel quarto canto del Paradiso che i Beati si mostravano a lui in diverse sfere, non perchè non avessero tutti soggiorno nel medesimo cielo empireo, ma sibbene per indicare con sensibile immagine la diversità della gloria conseguita da ciascheduno secondo i diversi meriti loro.

Ma tutti fanno bello il primo giro,
E differentemente han dolce vita,
Per sentir più e men l'eterno spiro.
Qui si mostraro, non perchè sortita
Sia questa spera lor, ma per far segno
Della celestïal che ha men salita.
Così parlar conviensi al vostro ingegno;
Perocchè solo da sensato apprende
Ciò che fa poscia d'intelletto degno.
Per questo la Scrittura condiscende
A vostra facultate; e piedi e mano
Attribuisce a Dio ed altro intende.
E Santa Chiesa con aspetto umano
Gabriello e Michel vi rappresenta
E l'altro che Tobia rifece sano.

1 « Hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo; nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis;

La ragion poi a priori del non poter noi nello stato della presente vita non solo astrarre le prime idee, ma neppure adoperar le già astratte, senza l' accompagnamento di fantasmi sensibili, è questa: che ciascuna operazione vuol essere conforme all'essenza e al modo di esistere dell' operante. Ora l' essenza dell' uomo si costituisce non dalla sola anima, ma dall'anima insieme e dal corpo organico; il modo presente di esistere dell' intelletto nostro si è d' esser congiunto colla facoltà sensitiva. Dunque l' operazione propria dell' uomo, in quanto tale, richiede il concorso d'ambidue i principii, onde esso consta; l'azione connaturale del nostro intelletto nello stato presente esige la compagnia e il ministero del senso. In tal guisa viene a trovarsi proporzione tra l' essere del subbietto operante, la facoltà operativa, e l' obbietto intorno a cui versa l' operazione. L' essere del subbietto è un composto di spirito e di corpo; la facoltà operativa è un' intelligenza che pullula da un principio, dotato al tempo stesso di sensibilità; l' obbietto è un intelligibile rilucente in un sensibile. In altri termini, lo spirito umano nello stato presente è congiunto al corpo, cui fa partecipe della vita e del sentimento, ritenendo per sè solo la parte incomunicabile del suo essere, che è l' intellettiva. Il che Dante esprimeva colla similitudine d' una persona che stando con tutto il corpo nell'acqua galleggiasse all'aria col solo capo [1].

impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit.

« Secundo quia hoc qnilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet.

« Et inde est etiam quod quando aliquem volnmus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. » *Summa Theol.* p. 1, q. 84, art. 7.

1 « Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti dalle sustanze separate, cioè dagli Angeli, che sono senza grossezza di materia quasi diafani per la purità della loro forma: e altrimenti dall'anima umana, che avvegnachè da una parte sia da materia libera, da un'altra è impedita; siccome l' nomo, che è tutto nell'acqua, fuori del capo, del quale non si può dire che sia tutto nell'acqua, nè tutto fuori di quella. » *Il Convito* trattato terzo, cap. VII.

Dunque se l' operazione e l' oggetto debbono essere proporzionati al principio operante, convien conchiudere che l' intellezione è certamente al di fuori e sopra della sensazione, ma consociata colla medesima; e che l' intelligibile è diverso dal sensibile ma non disgiunto e scompagnato da esso, finchè dura in noi lo stato di unione tra il corpo e l' anima. Il perchè sapientemente disse Aristotile che presentemente l' anima dell' uomo non può intendere senza un fantasma : οὐδέν ἄνευ φαντάσματος νοεῖ ἡ ψυχὴ [1].

293. Sopra di che, per non cadere in errore, tre cose vogliono diligentemente osservarsi. L' una è, che l' idea e il fantasma benchè abbiano attenenza col medesimo obbietto, nondimeno non ne rappresentano la medesima ragione o rispetto; ma l'idea ne riferisce la quiddità e le sue astratte relazioni, il fantasma ne rappresenta l'individuazione concreta e le qualità materiali ed esterne; come appunto, benchè l' anima e il corpo appartengano alla medesima persona umana, nondimeno l' una ne costituisce la parte immortale, l' altro la corruttibile. Anzi il fantasma bene spesso in ordine all' obbietto dell' idea non ritiene che una lontanissima analogia; come accade tutte le volte che dalla considerazione delle cose sensibili ci adergiamo alla contemplazione di cose del tutto spirituali, che non hanno alcun tipo nel mondo corporeo.

Procuriamo d' illustrare ambedue le predette cose con qualche esempio. L'intelletto contempla verbigrazia la ragione di ente o di sostanza; la immaginazione frattanto ci rappresenta un astro, un albero, un animale. Questo fantasma può dirsi che si riferisce al medesimo oggetto; perchè realmente l'astro, l'albero, l'animale, sono enti ancor essi e sostanze; comechè in quanto contengonsi nell' atto del senso e dell' immaginativa non sieno ravvisati nell' intrinseca loro ragione, il che appartiene alla percezione propria dell'intelletto. Ma allorchè si tratta di esseri soprassensibili, separati al tutto dalla materia, non può formarsi immagine pro-

1 Lib. terzo *De anima* testo 30.

pria e diretta che rappresenti una loro sensibile concretizzazione. In tal caso il fantasma consisterà nell'immagine di qualche obbietto che abbia con quelli una qualche analogia più o meno rimota. Così quando contempliamo lo spirito esempligrazia come un essere semplice ed attuoso, l'immaginazione ci dipinge un etere, una fiamma, o altra cosa, in cui predomini agilità e sottigliezza; e quando contempliamo Iddio come eterno ed infinito, l'immaginazione ci dipinge o l'antico de' giorni assiso sopra un immobile trono, o una luce che si diffonde per un interminato orizzonte. Ma lo spirito contemplante distingue benissimo e discerne l'una cosa dall'altra; giacchè colla mente apprendiamo ed affermiamo la distinzione che passa tra amendue.

Ed è questa la seconda avvertenza da farsi, che cioè quantunque l'idea ed il fantasma sieno presenti al medesimo spirito, tuttavia non si confondono nella lor conoscenza; siccome appunto l'anima e il corpo, benchè sieno congiunti nella stessa natura dell'umano composto, restano nondimeno inconfusi e distinti nella propria realità. Il fantasma accompagna l'idea e viceversa; ma lo spirito umano ottimamente scevera coll'acume del suo sguardo l'uno dall'altra; e quando concependo a cagion d'esempio la vita, l'immaginazione gli rappresenta un albero o checchè altro, egli chiaramente vede ed afferma che la vita in quanto tale non è l'albero, ma che sebbene in imperfettissimo grado si manifesta nell'albero, tuttavolta essa medesima in sè si stende più ampiamente, in quanto abbraccia non solo le piante, ma ancora i bruti e l'uomo, e in generale tutto ciò che opera in sè stesso e si muove per interno principio.

La terza osservazione si è che questa dipendenza dell'intelletto nostro dall'immaginativa non è assoluta ma soltanto relativa; val quanto dire si origina non dalla natura di esso intelletto considerato per sè medesimo, ma unicamente, come dicemmo, dallo stato presente di unione col corpo. La ragione è evidente; perocchè la conoscenza intellettiva è al tutto spirituale, e quindi per sè stessa considerata non ha mestieri dell'aiuto e del consor-

zio dei sensi. Essa non si esercita pel concorso di organo corporeo; altrimenti non potrebbe prescindere dalle condizioni individuali della materia, come accade delle percezioni sensitive, le quali riguardano sempre un concreto, sotto tali o tali dimensioni, determinato da tali o tali qualità, esistente in un dato tempo e in un dato luogo. L'obbietto dell' intellezione, almen formalmente, è sempre incorporeo; perchè consiste in un essere che o sia immateriale nella sostanza o almen sia immateriale nel modo sotto cui vien riguardato. Imperocchè, anche quando intendiamo i corpi, l' intellezione non è una rappresentanza figurativa dell' obbietto, ma bensì è un semplice concepimento di quell' essere, per rispetto alla sua natura, ed alle sue intrinseche e non visibili relazioni. Il che è immensamente diverso dal fantasma, formato nell' immaginativa, il quale rappresenta sempre un concreto, sotto data quantità e figura. Laonde se di questo abbiamo uopo presentemente; ciò non può nascere, se non dalla condizione attuale, in cui si trova l' animo nostro, di non esistere puro in sè stesso, ma congiunto al corpo nel quale dispiega le sue facoltà sensitive. Ma separato che sia una volta da esso e mutata maniera di esistere, cesserà quel bisogno, relativo solamente allo stato di prima, e l' intelletto si conformerà nell' operare al nuovo stato dell' operante, che non è più di essere un composto di spirito e di corpo, ma bensì di essere uno spirito puro; in altri termini non è più di essere un principio intellettivo sovrastante a una virtù sensitiva, ma bensì di essere un principio intellettivo sussistente in sè stesso e senza niuna mescolanza di corporeo invoglio.

CAPO VIII.

DELL'ESEMPLARISMO DIVINO

La teorica degli eterni esemplari, celebrata già da Platone e perfezionata dall'ingegno di S. Agostino sotto la luce dell'idea cristiana, non solo è nobilissima per sè medesima, ma ha un'influenza incredibile in tutte le parti della filosofia. Ciò spiega perchè S. Tommaso non solo l'abbracciò e la espose con sommo studio; ma ne fece anima e vita di tutto il suo sistema scientifico. Al che non pare che ponesse abbastanza mente l'illustre Rosmini, allorchè parlando dei tempi scolastici disse che in quelli *l'esemplarità delle idee si tenne quanto bastava a spiegare la divina sapienza e la creazione, senza renderla fondamento d'un sistema filosofico.* Ed aprendo più distintamente il suo pensiero soggiunse: *Così S. Tommaso quando viene a parlare delle idee in Dio, abbandona Aristotile e ricorre agli esemplari, derisi dal filosofo delle scuole come metafore poetiche, ma non s'impegna a conciliare la dottrina degli esemplari con la dottrina aristotelica, quasi in tutto il resto da lui seguita* [1]. A me sembra tutto il contrario di quanto qui si asserisce, e a mostrarlo varrà appunto questo capo ottavo del presente libro.

ARTICOLO I.

S. Tommaso abbracciando l'esemplarismo Platonico non contraddice ad Aristotile.

294. Chiunque medita gl'immortali volumi di S. Tommaso non può fare che non resti attonito a vedere com'egli seppe contemperare talmente tra loro i due più gran savii dell'antichità; che sebbene si professasse aristotelico, non potesse tuttavia dirsi anti-

1 *Aristotile esposto ed esaminato da* Antonio Rosmini-Serbati n. XXXV.

platonico. Che se in molti punti ei corregge gli errori del principe dell'Accademia; ciò fa nondimeno con tanto riserbo e conservandone sì fattamente le parti buone, che, se Platone tornasse a vita nella presente luce del Cristianesimo, non avrebbe difficoltà di accettar come sua la filosofia dell'Aquinate. Ciò massimamente ha luogo per rispetto alla teorica dell' esemplarismo; nella quale S. Tommaso talmente si accosta a Platone, che per verità non si discosta da Aristotile. Il che, sebbene a primo aspetto possa sembrare un paradosso, apparirà ciò non ostante indubitabile se pongasi mente al vero punto di vista, sotto cui il secondo impugnò l'esemplarismo del primo. Due cose stabilivansi dal gran discepolo di Socrate con quella teorica: 1.° la preesistenza degli archetipi eterni alla produzione dell' universo; 2.° la sostanzialità dei medesimi in loro stessi, come forme separate. Ora Aristotile combattè in Platone questa seconda parte, non combattè la prima. Tale almeno è il senso, in che S. Tommaso intese quella celebre lotta; e ciò basta al nostro proposito, perchè mostra che la dottrina degli eterni esemplari nella sua parte vera non era contraddetta dallo Stagirita, qual esso appariva agli occhi del santo Dottore. Si consulti di fatto il luogo stesso citato dal Rosmini, e si vedrà come quivi S. Tommaso apertamente afferma, che Aristotile riprovò l'opinione di Platone da questo sol capo, che le idee si ponessero sussistenti da sè e non nell' intelletto: *Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes et non in intellectu* [1].

295. Alcuni hanno voluto sostenere che Platone riconoscesse che gli eterni esemplari delle cose non esistessero fuori della mente divina, e che Aristotile non ne comprendesse la dottrina. Così tra gli altri lo Zeller tradotto dal Bonghi [2]. Per verità sarebbe meraviglioso che Aristotile, il quale fu di sì sottile ingegno e che non solo lesse le opere di Platone, ma ne udì in qualità di disce-

1 *Summa theol.* 1 p. q. 15, a. 1 ad 1.

2 *Dissertazione sull'esposizione aristotelica della Filosofia Platonica.*

polo le lezioni per lo spazio di oltre a venti anni, non comprendesse ciò che con tanta facilità comprendono i critici moderni.

Altri pensano che Aristotile intendesse Platone, ma per invidia ne travolgesse la dottrina. Questa taccia è più grave; perchè volge a vizio di volontà ciò che i primi recavano a solo errore d'intelletto. Ma l'oltraggiosa sospizione oltre ad essere gratuita, è altresì inverisimile. Imperciocchè Aristotile parla di Platone con onore: lo chiama suo amico, e dice che intanto si dilunga dalla sentenza di lui, in quanto la verità vuol preferirsi all'amicizia. Ecco le sue parole nel primo libro delle cose etiche: « *Sarà forse pregio dell'opera l'investigare del bene in generale e discorrere in che modo si debba dire; benchè una tale ricerca ci sia per essere sdrucciolevole, avendo uomini a noi amici* (Socrate cioè e Platone) *introdotte le idee. Sembrerà forse esser meglio e più conveniente per difesa della verità di rovesciare le nostre stesse sentenze, massimamente che anche noi siamo studiosi della sapienza. Imperocchè sebbene ci stieno a cuore amendue, nondimeno è doveroso l'antiporre la verità all'amicizia* [1]. » Di più come avrebbe potuto Aristotile snaturare la dottrina del suo maestro, senza esserne smentito da'contemporanei, soprattutto che trattavasi di quistione sì agitata a que'tempi e sì conta nelle scuole greche?

Ma lasciando le congetture, le opere che ci restano di Platone mostrano assai chiaro che l'interpretazione aristotelica non è priva di fondamento. Non facendo noi qui una disquisizione ermeneutica ma un articolo filosofico, staremo contenti a citarne un sol testo, che ci sembra abbastanza preciso. Nel Fedone per confermare la preesistenza delle anime alla loro unione col corpo, Platone ricorre come a ragguaglio alla preesistenza delle idee.

1 Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη· δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. **ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ. Α. 4. Edizione dell'Accademia di Berlino per le cure del Bekker, vol. 2, 1831 — 1837, pag. 1096.**

Per fermo, egli dice, *se sono esistenti quelle cose che sempre abbiamo in bocca, come il bello, il bene, ed ogni altra simile essenza, e ad essa rapportiamo tutto ciò che ci proviene dai sensi; poichè investigando troviamo esser questa la nostra natura prima esistente e con essa raffrontiamo quelle; così è necessario che in quel modo che tali cose sono, così fosse ancora l'anima nostra, anche prima che noi nascessimo* [1].

Nel medesimo senso, che Aristotile, interpretarono Platone molti antichi Padri; fra' quali S. Giustino, (che certamente non era infesto a quel filosofo) dice aver Platone *stimato che la forma*, ossia l'idea, *esistesse separatamente, prima di ciò che è sottoposto ai sensi* [2]. Tertulliano poi si lamenta che Platone con quella sua sentenza abbia gittato i semi dello gnosticismo e di altre eresie: *Vult Plato esse quasdam substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat ideas, idest formas, exempla et causas naturalium istorum manifestorum et subiacentium corporalibus sensibus; et illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum. Relucentne iam haeretica semina Gnosticorum et Valentinianorum* [3]?

Egli è vero che S. Agostino pare che inchini piuttosto a credere immune Platone da un tale abbaglio. Ciò, se non altro, apparisce assai chiaro da quel luogo dove scrive così: *Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit; si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere. Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat*,

1 Εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλλοῦμεν ἀεὶ, καλόντέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες, ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτω καὶ τὴν ἡμέτεραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς. FEDONE, pag. 76. Edizione di Basilea 1578.

2 *Esortazione ai Greci* n. 6.

3 Lib. *De anima* c. 18.

sequitur ut dicat irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; aut cum faceret vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum [1]. La qual benigna interpretazione del gran Vescovo d'Ippona, fu poscia seguitata da altri non pochi; e ciò dimostra che le parole di Platone al più sono equivoche, ma in niuna guisa convince di temerità chi si attenesse alla contraria sentenza.

296. Checchè sia di ciò, certo è che Aristotile al più può accusarsi di non aver inteso Platone o pure di averlo a suo modo travolto; ma non può per questo venir tacciato di aver contraddetta la parte buona dell'esemplarismo platonico. E nel vero si esaminino con diligenza tutti gli argomenti che reca Aristotile contra Platone, nei luoghi stessi citati dal Rosmini [2], e si vedrà manifesto che quegli impugna le idee dal solo lato della sussistenza in loro medesime. Di fatto, tutti i suoi argomenti si riducono o si fondano in questi due. L' uno è, che se fosse vera la dottrina di Platone, la nostra scienza non si aggirerebbe intorno alle cose esistenti nel mondo visibile, ma intorno ad altri esseri di natura al tutto diversa, quali sarebbero quelle forme separate e scevre affatto di materia corporale. L'altro è che se dalla simiglianza specifica o generica delle cose si ha da inferire l'esistenza d'una forma astratta; del pari dalla simiglianza tra questa forma astratta e gl'individui si dovrà dedurre l'esistenza d' una terza forma astratta ancor essa, e così all' infinito. Anzi dovrebbero esser forme esistenti astrattamente le negazioni altresì e le privazioni; giacchè in esse ancora si assomigliano tra loro gl'individui concreti. I quali argomenti sono valevolissimi nella supposizione che le idee s' intendano sussistere in loro stesse; ma perdono ogni vigore nella supposizione che s'intendano sussistere in una mente eterna ed infinita che comprende le ragioni e le

1 *Retractationum* l. I, cap. 3.
2 Opuscolo citato n. III.

quiddità delle cose tutte, indipendentemente dalla loro esistenza. S. Tommaso adunque nell' abbracciar la teorica dell' esemplarismo platonico non si oppone ad Aristotile, ma piuttosto vi si conforma; perchè abbraccia quella teorica rigettandone il lato falso impugnato dal fondator del Liceo, e ritenendone il lato vero dal medesimo non impugnato. Che poi questo lato vero non solamente non faccia contrasto alle altre parti della filosofia peripatetica, seguitate dal S. Dottore, ma piuttosto mirabilmente vi consuoni; apparirà manifesto da quel che accenneremo nel processo.

ARTICOLO II.

Dell' esemplarismo a rispetto de' possibili e della vita divina.

297. La dottrina degli eterni esemplari, spogliata dagli errori coi quali l'avea mescolata Platone, fu accolta, come dicemmo, dai SS. Padri, e massimamente da S. Agostino, come seme fecondissimo nella scienza. S Tommaso adunque, erede e perfezionatore della filosofia patristica, ne vide acutamente l'importanza, e fattala sua ne formò sangue e vita di tutte le parti del suo sistema filosofico. Io non debbo nello scorcio di un libro trattar secondo tutta l'ampiezza sua codesto argomento; mi basterà toccarne i punti più principali.

Egli comincia dallo stabilire l' esistenza degli archetipi eterni in Dio a questo modo. Ogni causa tende a produrre nell' effetto una qualche forma, assimilandolo in certa guisa a sè stessa. Così la pianta tende a produrre un' altra pianta, e il corpo lucido a illuminare gli obbietti sopra cui spande i suoi raggi. Ma ci ha questa differenza tra la causa, che opera per determinazione di natura, e quella, che opera per concepimento dell' intelletto. La prima tende ad assimilare l' effetto a quella forma, da cui essa è costituita nell' essere e in virtù della quale è operante; l' altra tende ad assimilare l' effetto a quella forma, che essa ha concepita nella sua mente, e che vuole recare ad atto reale e sussi-

stente fuori di sè medesima. Così l'artista che col pennello dipinge una tela o collo scalpello lavora un marmo, ha in animo di ritrarre nell'una e nell'altro la copia d'un suo tipo o modello che ha nella mente, e ad esso si studia di conformare l'effetto. Ora Iddio, causa prima ed universale di tutto l'essere, opera non per necessità di natura, ma per libera elezione di volontà dietro la scorta dell'intelletto. Egli dunque ha il previo concepimento delle sue fatture, e come artefice sapientissimo sopra di esso le esempla nel produrle all'esistenza. E perciocchè egli è eterno ed immutabile; questi tipi ideali, sono in Lui ab eterno indipendentemente da ogni atto di libera ed estrinseca creazione [1]. Ecco dunque la necessità d'ammettere in Dio gli archetipi eterni, ossia le idee nel senso determinato da S. Agostino là dove disse: *Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur* [2].

298. Queste idee, questi intelligibili eterni in Dio sono moltiplici; perchè essi non costituiscono il principio intrinseco che determina alla conoscenza, come specie informativa dell'intelletto. Se ciò si intendesse per idea, come si suole talvolta, egli è chiaro che l'idea in Dio non sarebbe che una; perchè una è la di-

1 In omnibus, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus; quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus sed est factus a Deo agentem per intellectum, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. » *Summa Theol.* 1 p. q. 15, art. I.

2 *De diversis Quaestionibus* LXXXIII, quaest. 46.

vina essenza, in cui è posto il principio determinante della divina cognizione e la forma mediante la quale Iddio vede tutto quello che vede. Ma in questo luogo per idea vuol significarsi la ragione intesa di ciascuna cosa qual esemplare determinato; in quella guisa che la ragione del futuro edifizio preesiste nella mente dell'architetto. Per conseguenza essendo molte o senza fine codeste ragioni, secondo che molte e senza fine sono le cose creabili; molte e senza fine convien che sieno le idee preconcepite dal divino intelletto, ossia gli eterni tipi di tutto ciò che può ricevere da Dio l'esistenza.

Come poi ciò non ripugni alla divina semplicità, si concepisce assai di leggeri; ove pongasi mente che Iddio con unico atto in virtù della sua essenza conosce e comprende adeguatamente sè stesso. Di che segue che egli dee conoscere sè medesimo, secondo tutti gli aspetti, nei quali è conoscibile. Ora Egli è conoscibile non solo quanto alla sua propria e real sussistenza, ossia quanto al suo essere necessario ed infinito, ma ancora quanto alla sua estrinseca imitabilità; il che vale a dire in quanto può venire partecipato per via di similitudine da altre innumerevoli sussistenze da lui distinte e diverse, giacchè ogni creatura in tanto è, in quanto partecipa in qualche modo d'una imitazione divina. Quindi è che Dio comprendendo sè stesso forma il concetto di varii gradi di realità più o meno perfette, sotto cui sarebbe possibile che la sua essenza venisse fuori di Lui imitata e rappresentata. Questi varii gradi di realità così concepiti, ossia queste varie ragioni da Dio intese, sono appunto i tipi e gli esemplari eterni della divina sua mente. *Ipse essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est; sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam*

ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae [1].

299. Da questa quanto sublime altrettanto lucida dottrina del S. Dottore nascono bellissime applicazioni; delle quali per amore di brevità noi noteremo soltanto alcune in forma di corollarii, lasciando alla perspicacia de' nostri lettori il farne soggetto di contemplazione più ampia.

I. Benchè gli esemplari prossimi delle cose create, ossia le idee nella mente divina sieno molte, nel modo dianzi spiegato; nondimeno l'esemplare primo nel suo fonte primigenio è uno, perchè è Dio stesso. E vaglia il vero, tutti quei rispetti d'imitabilità, che dánno luogo alle diverse idee e ragioni intelligibili delle cose, sono presi dall'unica divina essenza semplicissima ed infinita nella sua propria ed incomunicabile perfezione. Essi non fanno che presentare diversi gradi d'un medesimo esemplar perfettissimo, inesauribile, come modello, da qualsivoglia eccellenza d'immagine esteriore. Ciò è stabilito espressamente da S. Tommaso nella quistione quarantesimaquinta della sua Somma all'articolo terzo: *Oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, idest formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est* primum exemplar *omnium*.

II. In questi archetipi eterni sono da Dio ravvisati i possibili; come appunto l'artefice nell'idea, che si è formata di un edifizio, vede la possibilità dell'edifizio stesso. E veramente i possibili non sono altro che i termini di quella imitabilità, che Dio scorge nella sua essenza, in quanto sono capaci di sussistere in loro stessi. Imperocchè quello stesso, che viene realizzato dalla virtù creatrice, è ciò che prima di essere si noma possibile. Ora

1 S. TOMMASO luogo sopra citato art. 4.

ciò, che viene realizzato dalla virtù creatrice, non è che una imitazione concreta dell' idea divina. Iddio allorchè crea non produce fuori di sè gli archetipi stessi della sua mente. Sì fatta maniera di concepire la creazione sarebbe assurda e panteistica. Ma ciò, che vien prodotto all'esistenza, e che prima di tal produzione era solamente possibile, si è la copia, diciam così, di quel tipo divino; in altri vocaboli, è l' esemplato, non l' esemplare.

Vero è che codesto esemplato è concepito fattibile per questo stesso che l'eterno Artefice ne concepisce l' archetipo, nel quale e pel quale ei lo contempla; siccome appunto chi possiede, esempigrazia un sigillo, vede in esso e per esso possibili tutte le impronte che potrebbero farsene nella cera. Ma altro è essere concepito in virtù di una cosa, altro è non essere che la cosa stessa. Il possibile assoluto, come vedemmo, è riposto da S. Tommaso nella reciproca convenienza delle note costituenti un obbietto, in quanto in esso ciò che esprimesi pel predicato non ripugna a ciò che esprimesi pel subbietto della proposizione che ne afferma l' essenza. *Dicitur aliquid possibile absolute ex habitudine terminorum . . . quia praedicatum non repugnat subiecto* [1]. Questa reciproca convenienza ossia questa non ripugnanza d' interni caratteri nasce nell' obbietto da che in esso riluce la ragione di ente: *Quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis* [2]. Ora un creabile o creato in tanto partecipa della ragione di ente, in quanto, come si disse più sopra, partecipa in qualche determinato modo la simiglianza della divina essenza: *Unaquaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem.* Ma questa partecipata simiglianza della divina essenza, come è distinta da Dio nell'ordine reale allorchè per la creazione sussiste in sè medesima; così ancora è distinta da Dio nell'ordine ideale, allorchè prima che esista vien concepita come pos-

1 *Summa theol.* I p., q. 25, a. 3.
2 Ivi.

sibile. Essa non è la divina essenza imitabile; ma il termine imitativo di quella, concepito come creabile. Essa è un prodotto della mente divina, ma un prodotto ideale; che per conseguente non ha sussistenza propria, come voleva Platone, ma sol nella mente di colui il quale lo concepisce. La divina essenza anche come imitabile ha esistenza reale; laddove quel termine imitativo ha esistenza meramente logica, quantunque eterna, in virtù dell'intelletto eterno che lo intende e da cui si denomina.

III. I possibili per questa loro preesistenza ideale nella mente di Dio, vengono a partecipare della vita stessa divina; in quanto partecipano della vita divina le idee, in cui e per cui i possibili vengono intesi. Ciò sembrò a S. Agostino inculcarsi nelle parole di S. Giovanni, secondo che egli leggeva: *Quod factum est, in Ipso vita erat* [1]. E veramente l'obbietto inteso non sussiste, in quanto tale, che nel concetto stesso dell'intelligente. Ora il concetto in Dio è vita, e vita identificata colla stessa essenza divina; giacchè il vivere divino consiste nell'intendere, e l'intendere in Dio semplicissimo s'identifica colla natura: *Quidquid est in Deo, ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina* [2].

Questa dottrina di S. Tommaso non è che una continuazione di quella dei Padri e Dottori a lui precedenti. Ecco come parla S. Agostino sopra il medesimo subbietto. « Il fabro fa un'arca. Prima di farla ei l'ha nell'arte; conciossiachè, se ei non avesse già l'arca nell'arte, d'onde la trarrebbe nel fabbricarla? Ma l'arca è talmente nell'arte, che non sia quella stessa la quale si vede cogli occhi. Nell'arte si trova invisibilmente, in sè stessa si troverà visibilmente. Eccola messa in opera; forsechè cessò di esistere nell'arte? Ed è fatta quella che è messa in opera, e perdura quella che sussiste nell'arte; attesochè la prima può perire e in

1 IOHANN. I. 4.

2 S. TOMMASO *Summa Theol.* 1 p. q. 19, a. 4.

virtù dell'altra che è nell'arte può fabbricarsene una seconda. Ponete mente adunque all'arca che è nell'arte, e all'arca che è posta in opera. L'arca, che è posta in opera, non è vita; l'arca, che è nell'arte, è vita: perchè vive l'anima dell'artefice, nella quale sussistono siffatte cose prima d'essere prodotte. Così adunque, fratelli carissimi, poichè la sapienza di Dio, per la quale son fatte le cose tutte, nella sua arte contiene le cose tutte prima di fabbricarle; ne segue che ciò, che vien per essa prodotto, non per questo sia vita in sè, ma sia vita in Lui. Tu miri la terra, è nell'arte la terra; miri il cielo, è nell'arte il cielo; miri il sole e la luna, sono nell'arte ancor queste cose; ma fuori in loro stesse sono corporee, nell'arte sono vita [1]. »

IV. Di qui si vede che quando dicesi che le cose create sono state da Dio prodotte dall'assoluto nulla, *ex penitus non ente*, giusta la frase di S. Tommaso [2], o *de omnino nihil*, giusta la frase di S. Agostino [3]; ciò dee intendersi quanto all'esclusione d'ogni loro preesistente realità, non quanto all'esclusione d'ogni loro preesistente idealità. Imperocchè quantunque esse non fossero in niuna guisa attualmente in loro stesse, nè potenzialmen-

1 « Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam; si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere: numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa, quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra; coelum vides, est in arte coelum; solem et lunam vides, sunt et ista in arte; sed foris corpora sunt, in arte vita sunt. » In IOHANNIS *Evangelium tractatus* CXXIV, tractatus I, n. 17.

2 In 8.^m *Physicorum* lect. 2.

3 *De Gen. contra Manich.* l. 1, c. 6.

te in qualche previo subbietto, da cui come da materia venissero formate; nondimeno esse erano come obbietti intesi negli archetipi della mente divina. Iddio nel crearle guardò all'idea, che già ne possedeva ab eterno e da cui come da esemplare ritrasse l'opera che elesse di fabbricare. Leggiadramente a tal proposito il Dottor S. Anselmo. « Prima che l'universo, egli dice, fosse fatto, stava nella mente della suprema Natura che cosa e quale e come esso era per essere. Laonde sebben sia chiaro che le cose create, innanzi di ricevere l'esistenza, fossero niente, quanto al non essere ciò che ora sono e quanto al non avere alcuna materia da cui esse venissero tratte; nondimeno non è da credere che fossero niente, quanto all'idea del Facitore, per la quale e secondo la quale sarebbero fatte [1]. »

V. Gli archetipi eterni, che costituiscono il mondo intelligibile e da cui denominossi possibile il mondo reale, sono contenuti nel Divin Verbo: *In Verbo Dei ab aeterno extiterunt rationes rerum non solum corporalium, sed etiam spiritualium* [2]. Iddio intendendo ed amando sè stesso produce nel proprio ed infinito suo essere il Verbo e lo Spirito Santo; l'uno per via d'intellezione, l'altro per via di amore. Quinci il mistero ineffabile della sacrosanta ed individua Trinità, in cui la Prima Sussistenza divina, cioè il Padre, genera la Seconda; ed amendue spirano la Terza. Ora Iddio coll'identico atto col quale intende sè stesso, intende le cose tutte. Dunque il Verbo divino procedendo dal Padre per via d'intellezione piena e perfetta, è espressivo non solo di Dio Padre, ma altresì delle creature tutte possibili: *Quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressi-*

1 « Priusquam fierent universa, erat in ratione summae Naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent. Quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, neque erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent. » *Monol.* c. IX.

2 S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 46, art. 2.

vum non solum Patris sed etiam creaturarum [1]. Ondechè il Divin Verbo non solo è sapienza ma ancora arte del Padre; ed in Lui e per Lui ebber vita le cose create, prima che fossero in loro stesse. E come nel divin Verbo vennero intese; così nel divino Spirito vennero amate. Iddio proferendo il Verbo, a sè consustanziale, le espresse nel loro essere intelligibile; e spirando l'Amore, onde dilige sè stesso e tutto che con l'infinita bontà sua è connesso, di loro altresì si letificò e compiacque. Il perchè Dante parlando dell' anima umana cantò:

> Esce di mano a Lui che la vagheggia
> Prima che sia, a guisa di fanciulla
> Che piangendo e ridendo pargoleggia,
> L'anima semplicetta, che sa nulla;
> Salvo che, mossa da lieto Fattore,
> Volentier torna a ciò che la trastulla [2].

ARTICOLO III.

Dell' esemplarismo a rispetto della creazione.

300. Il Divin Verbo in quanto contiene ed esprime le ragioni intelligibili di tutte le cose, è origine della produzione *ad extra* delle creature sì spirituali come corporali. Ond' Egli nelle divine Scritture si appella principio: *Principium, qui et loquor vobis* [3]. Le creature nella loro realità non sono altro, che languidi raggi di quel Sole immenso, generato dal divin Padre negli splendori eterni dell'increata sua luce. Il che sublimemente spiegò S. Ago-

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 34, a. 3.
2 *Purgatorio* c. 16.
3 IOHANNIS VIII, 25.

stino nel suo trattato sopra il Vangelo di S. Giovanni: e con pari sublimità l'Alighieri espresse coi seguenti versi.

Ciò che non muore e ciò che può morire
Non è se non splendor di quella Idea,
Che partorisce amando il nostro Sire.
Chè quella viva luce, che sì mea
Dal suo Lucente, che non si disuna
Da Lui nè dall'Amor che in lor s'intrea;
Per sua bontade il suo raggiare aduna
Quasi specchiato in nove sussistenze
Eternalmente rimanendosi una.
Quinci discende all'ultime potenze
Giù d'atto in atto tanto divenendo,
Che più non fa che brevi contingenze [1].

Questo concetto l'Alighieri lo tolse da S. Tommaso, il quale avverte che come l'esser principio efficiente delle cose si attribuisce al divin Padre per la potenza, così l'esser principio esemplare si attribuisce al Figliuolo per la sapienza: « *Sicut principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut, sicut dicitur Ps.* 103 *omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in Filio, secundum illud Apostoli ad Coloss. I: In ipso, scilicet Filio, condita sunt universa.* »

Intorno a che vuole osservarsi che veramente la creazione appartiene a tutta la Triade divina; perciocchè la virtù creatrice risulta dall'essenza, la quale non è propria di una, ma è comune a tutte e tre le divine persone: *Creare non est proprium alicuius Personae, sed commune toti Trinitati* [2]. Nondimeno l'atto creativo si riferisce diversamente a ciascuna, secondo l'ordine diverso della propria relazione. Imperocchè Iddio è causa delle cose per intelletto e volontà, come l'artista a rispetto delle cose artifiziate.

1 *Paradiso* c. 13.
2 S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 45, a. 6.

Ora l'artista volgesi ad operare in virtù del verbo proferito nella sua mente, e dell'amore eccitato nella sua volontà in ordine all'effetto che vuol produrre. Dunque Dio Padre procede alla creazion delle cose pel suo Verbo, che è il Figliuolo, e pel suo Amore che è lo Spirito Santo. Onde il divino poeta cantò:

> Guardando nel suo Figlio con l'Amore,
> Che l'uno e l'altro eternalmente spira,
> Lo primo ed ineffabile Valore;
> Quanto per mente o per occhio si gira
> Con tant' ordine fe, ch'esser non puote
> Senza gustar di lui chi ciò rimira [1].

Anzi questo passaggio delle creature dallo stato di mera intelligibilità a quello di esistenza reale, non è che l' effetto di quel medesimo eterno amore, che per libero impulso della divina volontà vien come a diffondersi sopra di loro più intensamente. Per tal libera diffusione di amore sopra gl' intelligibili della sua mente Iddio feconda in certa guisa gli archetipi, sicchè raggino al di fuori un' imagine reale di ciò che essi rappresentano, producendo così nelle cose possibili quella tanto profonda e radical mutazione, per cui esse dall'essere meramente intese passano a sussistere veracemente in loro stesse. Il che Iddio non fa a fine di conseguire per sè intrinsecamente alcun bene (la qual cosa nell'ente attualissimo ed infinito ripugna); ma bensì a fine di effondere in certa guisa fuori di sè medesimo la sua bontà e comunicare ad altrui le proprie perfezioni, in quel modo che è possibile e che Egli per arcano consiglio giudicò conveniente. *Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem* [1]. Che però sotto tale aspetto la creazion delle cose suole appropriarsi allo Spirito Santo, cioè all'Amore increato e sussisten-

1 DANTE *Paradiso* c. 10.

1 S. TOMMASO *Summa theol.* 1 p. q. 44, a. 4

te di Dio; giacchè la comunicazione ad altrui del proprio bene dall' amore trae origine e compimento [1].

300. Quindi è che nelle cose create, avvegnachè irrazionali, si scorge come un vestigio della Trinità divina. Imperocchè in quanto in loro si avvera la ragion di sostanza creata, esse rappresentano la causa, senza la quale non potrebbero esistere; e così in certa guisa accennano alla persona del Padre, che è principio e fonte della divinità in tutte e due le altre divine persone. In quanto poi ciascuna creatura ha la propria forma nella determinata specie, a cui appartiene, accenna al divin Verbo; giacchè la cosa artificiata è costituita nella propria specie per la conformità col concetto dell' artefice, e le ragioni delle cose tutte si contengono, come è detto, nel Verbo divino. Finalmente in quanto le creature sono ordinate nel bene e tendono al proprio ed altrui perfezionamento, segnano in certa guisa e connotano lo Spirito Santo; perchè dalla munifica volontà del Creatore proviene che ciascuna cosa tenda al suo fine e bellamente dispongasi nella perfezione del tutto. « *Quaelibet creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum Sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid est ex voluntate creantis* [2].

1 Non per avere a sè di bene acquisto,
Ch' esser non può, ma perchè suo splendore
Potesse risplendendo dir: sussisto;
In sua eternità, di tempo fuore
Fuor d'ogni altro comprender, come piacque,
S'aperse in nuovi amor l'eterno Amore.
DANTE Paradiso c. 29.

2 S. TOMMASO *Summa theol.* 1 p. q. 45, art. 7.

Senonchè questa rappresentazione è molto languida ed imperfetta ed è piuttosto un'ombra che una vera simiglianza. Simiglianza in senso men largo può dirsi quella che si avvera nelle sole creature ragionevoli; le quali, essendo dotate di volontà e d' intelletto, non solo sussistono in loro stesse, ma coll' intellezione producono il verbo della mente, imagine ideale d' un obbietto, di cui sott' altro modo avverano un secondo procedimento nell' affetto della volontà mediante l'amore. Ma di ciò favelleremo più sotto in apposito articolo.

ARTICOLO IV.

L' esemplarismo a rispetto della Cosmologia.

301. S. Tommaso con mirabile unità di metodo e di principii dalla teorica dell'esemplarismo toglie ragione a spiegare la moltiplicità, la diversità, l'ordine e l'efficienza dell'universo creato. Allorchè l' immagine, egli dice, rappresenta adeguatamente il prototipo, essa di per sè non può essere che una; e se si moltiplica, si moltiplica solo accidentalmente e materialmente, come accade nelle creature, di cui un pittore ritragga in diversi quadri l'effigie perfetta. Or in Dio nulla può darsi di accidentale; ma in Lui tutto ciò che è, per sè è. Quindi uno è in Lui il Verbo divino, immagine increata e perfettissima e infinita del divin Padre. Per contrario le creature rappresentano Dio inadeguatamente e con infinita distanza dalla perfezione del prototipo. Laonde esse sono di natura loro moltiplicabili senza fine; e però innumerevoli, come si disse, sono i possibili: *Nulla creatura repraesentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia; et ideo potest per multa repraesentari* [1]. Quanto poi al fatto della creazione, esso è figurato da S. Tommaso come un elegante discorso che Dio tiene alle creature ragionevoli affine di manifestar loro sè stesso.

[1] *Summa theol.* 1 p. q. 47, a. 1 ad 1.

Iddio per essa si è comportato con noi in certa guisa come un sapiente dicitore; il quale, veggendo che niuna parola vale ad esprimere appieno fuori di sè un suo sublime concetto, moltiplica i vocaboli e le figure; acciocchè s'intenda per la costruttura dell'intera orazione, ciò che mal si potrebbe con una o poche frasi disgiunte. *Oportuit esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo secundum modum suum* [1]. Nè solamente distinzione e varietà, ma ordine ancora ed armonia convenne che rilucesse nelle cose create; acciocchè nella lor moltitudine ed unità trasparisse l'eccellenza della Cagione, una nella natura e moltiplice nella virtù. Di che seguita che l'una e l'altra di queste vie sono buone e da lodarsi: sì quella di Aristotile, che dall'unità dell'ordine esistente nel mondo inferiva l'unità di Dio che lo governa; e sì quella di Platone, che viceversa dall'unità del modello deduceva l'unità del modellato, ossia dell'universo. *Propter quod Aristoteles, 12 Metaph. textu 52, ex unitate ordinis, in rebus existentis, concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato in Timaeo, aliquanto a principio, ex unitate exemplaris probat unitatem mundi quasi exemplati* [2].

302. Venendo poi alle singole creature in particolare, il santo Dottore si prevale della teorica dell'esemplarismo per ispiegare la loro bontà e verità e l'eccesso di perfezione dell'una sopra dell'altra. Ciascuna cosa è vera in sè stessa, perchè si conforma all'idea che Dio ne ha, ossia al suo archetipo eterno: *Res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina* [3]. Donde conseguita che tutti gli esseri creati sono veri in virtù d'una sola verità, che è nel divino intelletto; alla quale ciascuna cosa nel suo essere si conforma. E così quantunque sieno molte le forme create, una è la prima forma esemplare increata. *Si loquamur de veritate, secundum quod est in rebus; sic omnes sunt verae una prima veritate,*

1 *Contra Gentes* l. 2, c. 45.

2 *Summa theol.* 1 p. q. 47, a. 3 ad 1.

3 Ivi q. 16, a. 1.

cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae [1].

Il medesimo è da dire della bontà delle cose; le quali avvegnachè sieno in sè formalmente buone, per la simiglianza creata che posseggono della bontà divina; nondimeno possono dirsi estrinsecamente buone della stessa bontà increata, in quanto si riferiscono al supremo tipo da cui ritraggono, alla suprema causa da cui procedono, al supremo fine a cui sono indiritte: *Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas* [2].

303. Laonde ciascuna cosa è più o meno perfetta nell' essere, secondochè più o meno partecipa della divina simiglianza: *Ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quòd sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora* [3]. Così esse hanno vera attitudine a rivelarci la gloria del Creatore; perchè nelle quiddità, che ci manifestano, ci pongono sott' occhio diverse perfezioni, che sceverate da ogni mistura di limitazione o difetto e ridotte a quel solo, che in loro può concepirsi di attualissimo e formalissimo, ci dànno idea, comechè monca e inadeguata, di ciò che appartiene alla prima cagione. La quale efficacia a manifestarci le perfezioni divine, nella dottrina di S. Tommaso è fondata sopra la teorica dell' esemplarismo: conciossiachè le creature in tanto si conoscono, in quanto sono; e in tanto sono, in quanto partecipano d' una più o meno imperfetta simiglianza con Dio. Che se si distinguono tra di loro; in tanto si distinguono in quanto più o meno si discostano da quel supremo esemplare; e però tutte ne rappresentano e ne esprimono all' intelletto nostro in modo più o meno vivace la nobiltà ed eccellenza. *Intelle-*

1 *Summa theol.* 1 p. q. 17, a 6.

2 *Summa theol.* 1 p. q. 7, a. 4.

3 Ivi q. 46, a. 7.

ctus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra q. 3, a 2, quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur 1.

Non ci allarghiamo più oltre nella trattazione di questo nobilissimo tema, perchè ciò sarebbe contrario alla propostaci brevità. Invitiamo piuttosto i lettori a consultare da loro stessi nella Somma teologica le quistioni, che si riferiscono all' argomento da noi qui adombrato anzi che svolto.

ARTICOLO V.

L'esemplarismo a rispetto della Psicologia.

304. Le creature irragionevoli, benchè sieno rappresentazioni di Dio, contuttociò nol rappresentano in qualità d' immagini, ma bensì di vestigii. Perchè una cosa possa dirsi immagine di un' altra, fa d'uopo che essa la rappresenti non in qualsivoglia modo, ma in maniera che la somigli nel grado di essere, in cui quella sussiste. Ora Iddio sussiste nel grado di essere intellettuale, che è il più perfetto tra tutti; non potendo competere alla somma natura, se non la più nobile e prestante di tutte le sussistenze possibili. D' altra parte l'uomo, attesa l'anima ragionevole, di cui è fregiato, in questo grado appunto dell' essere intellettuale si rassomiglia al suo supremo Fattore. Egli dunque può giustamente dirsi immagine di Dio secondo la parte razionale della sua natura, quella cioè per cui si solleva sopra tutte le

1 Luogo dianzi citato.

altre inferiori esistenze. *Cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis; in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem, in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. . . Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est* [1]; *vestigium autem repraesentat per modum effectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim, quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia. Et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae vestigium hostilis exercitus* [2].

1 S. Tommaso nell'articolo secondo di questa stessa quistione avea spiegato che cosa importa il rappresentare secondo la simiglianza di specie, dicendo ciò essere in quanto una cosa somiglia un'altra non in qualche perfezione generica ma in ciò che ne costituisce l'ultima differenza specifica. « Similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam ». Il che a rispetto di Dio non si avvera se non delle creature intelligenti; giacchè Dio è natura intellettuale. Gli altri esseri inferiori all'uomo imitano Dio, in quanto alla sola esistenza o in quanto alla vita. « Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem et maxime communiter, in quantum sunt; secundo vero, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt. » Quindi egli conchiude che le sole creature intellettuali son propriamente fatte ad immagine di Dio. « Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae proprie loquendo sunt ad imaginem Dei ».

2 *Summa Theol.* 1 p. q. 93, a. 6.

Questa dottrina dell'Angelico è tolta da S. Agostino; il quale nel libro undecimo *De Trinitate* al capo quinto dice così: « In quantum ergo bonum est quidquid est, in tantum scilicet, quamvis longe distantem, habet tamen nonnullam similitudinem summi boni; et, si naturalem, utique rectam et ordinatam; si autem vitiosam, utique turpem atque perversam. Nam et animae in ipsis peccatis suis nonnisi quamdam similitudinem Dei, superba et praepostera, et, ut ita dicam, servili libertate sectantur. Ita nec primis parentibus nostris persuaderi peccatum posset, nisi diceretur: *Eritis sicut dii*. Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est, sed illa sola, qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interiecta natura est. »

Questi esempii arrecati dal S. Dottore dànno a scorgere assai limpidamente in che consiste la simiglianza per modo di vestigio e il divario di essa dalla simiglianza per modo d'immagine. L'impressione fatta dalla zampa verbigrazia del cavallo nella sabbia, rappresenta in qualche guisa codesto animale; giacchè veduta ci fa tosto sorgere nella mente l'idea del medesimo. Ma in che modo lo rappresenta? In un modo assai imperfetto. Essa non ne rapporta integralmente la forma, come farebbe un ritratto; ma solo la pianta del piede, dalla quale noi per analogia ed associazione di fantasmi e di concetti passiamo a figurarci l'intero animale. Lo stesso dicasi proporzionalmente della cenere; la quale non partecipa della natura ignea del combustibile, da cui provenne; ma soltanto dimostra che siffatta natura era veramente nella causa, da cui fu generata. Così le creature irragionevoli non partecipano del grado proprio dell' essere divino, che è il grado intellettuale; ma altre partecipano della vita, altre dell'esistenza; e col loro ordine e simmetria dimostrano che la causa, da cui furono prodotte e debitamente disposte, possiede intelletto e sapienza. L' uomo non solo dimostra ciò per la convenienza che ha cogli esseri inferiori; ma in virtù della ragione, di cui è adorno, rappresenta direttamente e immediatamente l' essere quasi specifico di Dio. Diciamo l'essere *quasi specifico;* perchè in Dio, attualissimo e semplicissimo, non ci ha, in rigore parlando, composizione di genere e di differenza [1]; e però niuna creatura, quale che siasi, può propriamente assimigliarsi a Dio nella specie [2]. Ma con

[1] Vedi S. TOMMASO *Summa th.* I p. q. 3, a. 5.

[2] Di che S. Tommaso deduce che le creature tutte, quantunque sotto un rispetto siano simili a Dio per la imitazione che ne partecipano in questo o quel grado di perfezione; nondimeno sotto un altro rispetto sono dissimili da lui, e non solo *quantitativamente*, secondo il più ed il meno, ma ancora *sostantivamente* ed *essenzialmente* da Lui differiscono; attesa la nessuna convenienza che possono avere col medesimo nella ragione specifica o almeno generica in proprio senso. *Eadem* (le cose cioè create) *sunt similia Deo et dissimilia; similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contigit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secun-*

quella frase di *quasi specifico* vuol solamente denotarsi che l'uomo, in virtù del suo essere di ragionevole, imita il grado proprio dell'essere divino, che è l'intellettuale; giacchè Dio è spirito, è spirito altresì è l'anima dell'uomo, comechè infinitamente inferiore al suo prototipo.

305. Benchè per le predette cose l'uomo possa dirsi immagine di Dio con proprietà di linguaggio; nondimeno questa ragione d'immagine non gli compete che in modo limitato ed incompiuto. L'immagine allora è perfetta, quando nulla le manca della perfezione propria dell'essere che essa esprime. Ciò a rispetto di Dio si verifica solamente nella persona del Verbo eterno, il quale talmente procede dal Padre siccome immagine, che è in tutto e per tutto eguale e consustanziale al principio da cui si origina. Ma in niuna guisa può avverarsi in un subbietto, che quantunque rappresenti un tipo quanto al grado proprio dell'essere del medesimo; nondimeno ha natura essenzialmente e radicalmente diversa da quella, in cui il suo esemplare sussiste. Così, per chiarir la cosa con un esempio, avviene di una statua, la quale rappresenti verbigrazia Alessandro. Essa è vera immagine di Alessandro, perchè considerata nella sua forma, ne esprime direttamente le fattezze. Tuttavia si differenzia da lui, quanto alla natura; perchè non è costituita dall'umanità, bensì dal marmo o dal legno. Lo stesso con proporzione vuol dirsi dell'uomo, in ordine a Dio. Egli per essere intelligente figura nel suo essere la natura divina; ma non la figura partecipando della divinità, bensì constando di essenza creata, infinitamente discosta dall'increata. Onde acutamente osserva S. Tommaso che nell'uomo è l'immagine di Dio a quel modo che l'immagine del principe si trova nella moneta, non a quel modo che si trova nel figliuolo, erede naturale del trono. *Quia similitudo perfecta Dei*

dum quod deficiunt a sua causa, non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo, sed quia non est convenientia nec secundum speciem nec secundum genus. Summa th. 1 p., q. 4. a. 3 ad 1m.

non potest esse, nisi in identitate naturae; imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio suo connaturali: in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo [1]. E così la divina Scrittura dice che l'uomo è fatto *ad immagine di Dio*, significando con quella preposizione che esso si accosta in qualche modo al propotipo, ma che non giunge ad esprimerlo compiutamente. *In homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura cum dicit hominem factum ad imaginem Dei. Praepositio enim* ad *accessum quendam significat, qui competit rei distanti* [2].

306. L'uomo è immagine di Dio non solo quanto alla qualità della natura, ma ancora quanto alla trinità delle persone. *Dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam et quantum ad trinitatem personarum* [3]. Questa più riposta ragione di simiglianza è spiegata da S. Tommaso in virtù del verbo mentale che noi produciamo in noi stessi e dell'amore che tien dietro a tal produzione. Il che egli fa seguitando le orme di S. Agostino, il quale nei suoi libri *De Trinitate* avea nobilmente e largamente esposto come nell' anima umana ci è l' immagine della divina Trinità in quanto si considerano in essa tre cose: la mente, la notizia che dalla mente vien generata, e l'amore che ne conseguita [4]. *Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens et notitia*

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 93, art. 1 ad 2.

2 *Summa th.* I p. q. 93, a. 1.

3 Ivi art. 5.

4 La mente in quanto ritiene in abito le idee è detta da S. Agostino memoria; e però egli dice talvolta che l'imagine della divina Trinità è in noi espressa per queste tre doti proprie della parte intellettiva: memoria, intelligenza, e volontà; prendendo l'intelligenza secondo l'attuale concetto in cui esce la mente, e la volontà secondo l'attuale amore che da essa rampolla. *Quia verbum esse sine cogitatione* non *potest (cogitamus enim omne quod dicimus, etiam illo interiore verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria, intelligentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, idest quando eis repertis, quae memoriae praesto fuerant sed non cogitabantur,*

eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius; et haec tria unum sunt atque una substantia [1]. Inerendo alla dottrina di sì sublime maestro S. Tommaso discorre a questo modo: Noi sappiamo dalla fede che alla natura divina compete il sussistere in tre persone. Onde la Trinità delle persone in Dio è cosa intimamente connessa colla natura divina. Ma l'uomo è immagine della natura divina. Dunque convien che sia in qualche modo immagine eziandio delle tre divine Persone, nelle quali la divina natura sussiste. L'una cosa non solo non esclude l'altra, ma segue anzi dalla medesima [2]. E siccome la similitudine della divina natura, come dicemmo, è nell' uomo secondo la mente, ossia in quanto egli è intellettivo; così conviene che in questa sua parte intellettiva si trovi l' immagine della divina Trinità; giacchè questa seconda simiglianza è come un corollario di quella prima. Ora è da sapere che la distinzione delle divine persone si ha in virtù delle relazioni di origine, in quanto il Verbo procede dal Padre, e da ambidue l' amore, ossia lo Spirito Santo. Dunque l'immagine della divina Trinità dee ravvisarsi nella parte intellettiva dell'uomo per rispetto a qualche cosa di analogo a codeste divine processioni. *Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a Dicente et Amoris ab utroque; in creatura rationali, in quantum invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quamdam repraesentationem speciei* [3].

E veramente allorchè qualcuno intende una cosa, risulta in lui un mentale concepimento intorno alla medesima, il quale appellasi verbo e per cui la cosa intesa si trova nell' intelligente.

cogitatio nostra formatur; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit, et quodammodo utrisque communis est. De Trinit. l. 14, c. VII, n. 10.

1 *De Trinitate* l. 9, c. 11, n. 18.

2 *Summa th.* 1 p. q. 93, art. V.

3 Luogo citato art. VI.

Del pari, allorchè codesto intelligente dall' intendere una cosa passa ad amarla, proviene nell'atto affettivo, che egli emette, una certa impressione di quello stesso oggetto, per cui esso come amato dicesi trovarsi nell' amante, a quel modo che come inteso dicevasi trovarsi nell'intelligente. E così allorchè alcuno intende ed ama sè stesso, egli si triplica in certa guisa nel proprio essere, in quanto si trova in sè medesimo non solo come identico per natura, ma ancora come inteso nell'intendente e come amato nell'amante. *Sicut ex hoc, quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intellectu, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio (ut ita loquar) rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente et amatum in amante* [1].

307. Di che primamente e principalmente l' immagine della divina Trinità dee considerarsi nell'anima umana a riguardo dell'attuale intellezione e dell'attuale amore; e sol secondariamente e conseguentemente può considerarsi a riguardo delle potenze e degli abiti, in cui quegli atti virtualmente son contenuti. La ragione di ciò si è, perchè nell' intellezione attuale e nell' amore attuale si trovano meglio espresse le due processioni, in virtù delle quali si ha in Dio la distinzione delle tre divine persone; e l'immagine della divina Trinità dee considerarsi in ciò che meglio e più prossimamente esprime una tal distinzione [2].

1 S. Tommaso *Summa th.* I p., q. 37 a. 1

2 « Ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago divina debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit (prout possibile est) ad repraesentandam speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia, quam habemus cogitando interius,

308. Onde si vede quanto malamente alcuni sogliono spiegare l'immagine della divina Trinità in noi per l'idea innata dell'ente, in virtù delle tre forme, di cui la dicono dotata, l'ideale cioè, la reale e la morale. Ancorchè siffatte tre forme si trovassero nell'idea dell'ente, esse non sarebbero abili a rappresentare le tre divine persone; perciocchè le tre divine persone non sono tre forme ma tre sussistenze, le quali si distinguono pel procedimento della seconda dalla prima e della terza dalle altre due. Sendochè la ragione d'immagine inchiude la rappresentazione specifica del prototipo; l'immagine della divina Trinità dee cercarsi nell'anima nostra in ciò, che rappresenta la distinzione delle tre divine persone. Ora le tre divine persone non si distinguono in virtù di forme, ma bensì in virtù di opposizione e di relazione provegnente da un doppio procedimento, l'uno per via d'intelletto, l'altro per via di amore. Dunque una tale immagine si troverà nell'anima nostra in ciò solo, che imita codesto duplice procedimento, che è appunto la produzione del verbo mentale e dell'affetto che ne conseguita. *Oportet quod imago Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid, quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae personae secundum processionem Verbi a dicente et Amoris ab utroque* [1]. Le tre pretese forme non esprimono altro, che tre maniere di essere o tre riguardi della medesima essenza, senza niun procedimento nè opposizion relativa tra loro; e però tendono piuttosto ad indurre un erroneo concetto della divina Trinità, tanto è lungi che sieno opportune a costituirne l'immagine.

Ma qual meraviglia che l'idea dell'ente non sia abile a costituire in noi l'immagine della divina Trinità, quand'essa non è abile

verbum formamus et ex hoc inamorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio; secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt. » *Summa th.* 1 p. q. 93, a.7.

1 Luogo citato a. VIII.

a costituire neppure l'immagine della divina natura? Quell'idea è stabilita da'suoi difensori come obbietto della nostra intuizione, non come parte integrale del nostro essere. Il perchè noi per essa non saremmo immagini di Dio, ma conosceremmo un'immagine di Dio. La vera immagine di Dio sarebbe la prelodata idea, frapposta tra noi e Dio, qual obbietto perpetuo della nostra contemplazione. In lei propriamente rilucerebbe la simiglianza con Dio, attesi i caratteri divini di cui i suoi patroni la privilegiano; e a noi non altro toccherebbe, se non d'essere ammessi alla sua presenza; colla precauzione nondimeno di non farci illudere dalle sue tre forme in ordine alla rappresentazione delle tre divine persone, le quali, come dicemmo, non sono tre forme, ma tre sussistenze di una sola identica e semplicissima forma.

309. Lasciando dunque da parte codesta arrischievole dottrina, e tornando al nostro principale proposito conchiudiamo, che l' immagine della Triade divina si trova nell' anima nostra in quanto essa è intelligente e volente. Intelligente dico e volente in ordine a qualsivoglia cosa; ma in maniera assai più espressiva e lampante allorchè ella intende ed ama sè stessa. Imperocchè in tal cognizione e amore si verifica, come sopra notammo, l' identità d' un solo essere che sotto due altri modi riproduce in certa guisa sè in sè medesimo. Nondimeno, acciocchè l' immagine della Trinità sia il più che puossi perfetta, l' anzidetta cognizione e l' anzidetto amore non debbono intendersi in modo assoluto ma relativo, in quanto cioè l'anima non si fermi in sè stessa ma quinci si aderga alla cognizione ed amore di Dio. Attesochè l'immagine della Trinità si ha da ravvisare nell'anima in ciò massimamente, che essa ha di nobilissimo; e nobilissimo in lei è l' atto con cui ella intende ed ama non alcun bene creato, ma il bene increato. Di che in questa intellezione e in questo amore di Dio l' immagine della divina Trinità riluce in senso più appropriato e perfetto; massimamente che in virtù di tali atti l' anima si rende più simile a Dio, il cui Verbo procede per l' intellezione che Dio ha di sè stesso, e lo Spirito Santo procede per

l'amore che da tale intellezione risulta. *Verbum Dei nascitur de Deo secundum notitiam suipsius et amor procedit de Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo; nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia et amorem exinde derivatum; et sic imago attenditur in anima secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum* [1]. Ne ci è mestieri che questa conoscenza e questo amore siano sempre in atto nell' anima nostra per costituire la prenotata ragione d' immagine di Dio, ma basta che essi si considerino in quanto son contenuti nelle potenze e negli abiti, che sono in noi. *Actus etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit 14 de Trinitate: si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago* [2].

ARTICOLO VI.

L'esemplarismo a rispetto dell'Ideologia.

310. Per dar ragione della nostra conoscenza S. Tommaso non immagina, come la filosofia poetica d'oggidì, formole od intuizioni ideali; ma dai fatti, che osserva, rimonta ai principii acconci a darne spiegazione. Egli non introduce *Deum ex machina*, ma fa operare le cause seconde, sotto l' influenza della causa prima; alla quale non ricorre, se non quando si tratta di assegnare la ragione suprema ed ultima, a cui finalmente vuol riferirsi ogni cosa. Per lui la conoscenza comincia da' sensi; e nell' or-

1 *Summa th*, 1 p. q. 93, a. 8.
2 Ivi art. 7 ad 3.

dine intellettuale ha per cagione la virtù astrattiva della mente nostra, la quale negli obbietti sensati rende intelligibili le quiddità od essenze, da cui risultano le verità prime e i principii immediati del sapere umano. Ciò fu da noi bastevolmente ragionato nel proprio luogo; qui è da accennar solamente come l' origine e la verità delle nostre idee si connette da S. Tommaso colla teorica dei divini esemplari.

Dio muove l'intelletto nostro alla conoscenza, come il docente muove l'intelletto del discente: *Docens movet intellectum addiscentis; sed Deus docet hominem scientiam; ergo Deus movet intellectum hominis* [1]. E perciocchè il maestro insegna al discepolo comunicandogli, in quanto questi ne è capace, la propria scienza mediante la parola; così Dio c'istruisce partecipandoci le proprie idee mediante l' universo creato, che è il linguaggio ond'Egli ci parla nell'ordine naturale.

311. Due elementi concorrono alla conoscenza: l'uno da parte del subbietto, che è la facoltà intellettuale; l'altro da parte dell'obbietto, che è la determinazione derivata nella potenza intellettiva dalla presenza stessa dell'intelligibile. Questa determinazione suol chiamarsi da S. Tommaso *specie;* perchè contiene virtualmente la rappresentazion dell' oggetto, la quale si svolge poi formalmente nel verbo mentale: *Operationis intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente* [2]. Ora, vuoi che si riguardi l'uno, vuoi che l'altro di tali elementi, essi han valore di menarci alla conoscenza mercè dell' esemplarismo divino, di cui sì la potenza intellettiva e sì l'obbietto intelligibile sono partecipi al modo loro. Imperocchè l' intelletto creato è immagine e similitudine dell' intelletto increato. Esso dunque partecipa,

1 *Summa theol.* 1 p. q. 105, a. 3.
2 Ivi.

per quanto il comporta la sua natura, delle medesime ragioni intelligibili, che sono in Dio. La differenza, che passa tra gli esseri conoscitivi e non conoscitivi, è posta in ciò massimamente, che dove i secondi non hanno se non la propria loro forma o natura; i primi, oltre la loro forma, accolgono o son capaci d' accogliere la forma, ossia l' essere, delle altre cose ancora da essi distinte. E così l' anima umana diventa conoscitivamente ogni cosa sì secondo il senso e sì principalmente secondo l' intelletto, pel quale gli esseri conoscitivi sortiscono una specie d'infinità, attesa l'ampiezza sterminata del proprio obbietto. *Forma in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur, quam in his quae cognitione carent. In his enim, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est... In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquat* [1].

Senonchè lo spirito umano, per essere l'ultimo nella scala delle intelligenze, non ha, come gli Angeli, in atto la forma delle altre cose, ma l'ha soltanto in potenza. *Intellectus angelicus semper est in actu suorum intelligibilium propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium* [2]. Nondimeno esso è capace di uscire dalla potenza all'atto, in virtù del lume intellettuale, di cui è stato insignito, e che è una partecipazione e un raggio del lume increato, in cui

1 *Summa th.* I p., q. 80, a. 1.
2 *Summa th* I p., q 79, a. 2.

son contenute le ragioni intelligibili di tutte le cose. ***Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae*** 1.

312. Quanto poi all' altro elemento, cioè alla determinazione che proviene nel nostro intelletto dalla presenza dell' obbietto; anch' esso ha l' ultima sua spiegazione nell' esemplarismo divino. Conciossiachè in tanto le cose create sono abili ad apparire all' intelletto e determinarlo alla lor conoscenza, in quanto esse non sono che copie realizzate degli archetipi divini: ***Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant*** 2. Iddio come è il primo e sommo Ente, così è il primo e sommo vero. Egli dunque come è causa di ogni realità che si produce in natura, così è causa di ogni idea che rampolla nel nostro intelletto. Ma siccome la sua influenza non rimuove l' azione delle cause seconde a rispetto dell' essere, così non rimuove l' efficacia delle medesime a rispetto del vero. Dio creando le cose infuse loro la causalità in ordine all' operare; e medesimamente comunicò loro la intelligibilità in ordine alla conoscenza. Questa intelligibilità, per ciò che spetta all'uomo, risulta nelle cose visibili da due capi: dall'essere elle veraci essenze; e dal trovarsi mediante i sensi in relazione coll' intelletto, che col lume della sua virtù astrattiva può spogliarle della lor concretezza materiale. Ma l' uno e l' altro di questi capi si fonda nell' esemplarismo; perchè le cose visibili in tanto son vere essenze, in quanto son copie create degli esemplari increati; e la mente umana in tanto è dotata di quel lume scopritore delle essenze, in quanto è formata a simiglianza del lume divino, in cui sussistono le ragioni intelligibili delle cose tutte.

313. Il perchè giustamente si dice che noi veggiamo ogni vero nell'eterna verità; siccome può dirsi che miriamo nel sole i corpi,

1 *Summa th.* 1 p., q. 84, a. 5.
2 *Summa th.* 1 p., q. 104, a. 3.

non perchè li miriamo nel disco solare, ma perchè mirandoli in loro stessi li miriamo in virtù de'raggi di luce che da quell'astro diffondonsi per ogni dove. E così Iddio è in noi in modo speciale per ragione della conoscenza, oltre al modo comune di essere in virtù della creazione e conservazione. Imperocchè le idee che sorgono in noi non sono che imagini dell' idea divina; la quale si riverbera nelle singole menti in quella guisa che un sol volto produce in molti specchi diverse imagini, tutte a sè somiglianti, e però tra loro conformi. Di che nasce in tutti gli uomini la consonanza dei giudizii naturali intorno ai veri primitivi e alle loro legittime conseguenze: i quali e le quali ultimamente vanno a risolversi nelle ragioni eterne del divino intelletto; perchè di codeste ragioni eterne è partecipazione tanto il lume nostro intellettuale, per cui virtù quei giudizii si proferiscono, quanto l' essere degli obbietti, intorno a cui essi si aggirano. *Non solum sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus esse dicitur; neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera, in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis praefertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur anima et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse; ita id, quod per animam cognitum est, verum est in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistae Psalmo* 11, 2. Diminutae sunt veritates a filiis hominum, *dicit quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo*

quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscat, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur ; facta resolutione in ipsa , dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in Soliloquiis *l.* 1, *c.* 8, *qui dicit quod* scientiarum spectacula videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis ; *quae constat non videri in ipso corpore solis , sed per lumen quod est similitudo solaris claritatis in aëre et similibus corporibus relicta* [1].

ARTICOLO VIII.

L'esemplarismo a rispetto della morale.

314. Nell'ordine morale, ossia nell'ordine delle libere nostre azioni, noi possiamo considerare due cose: l'oggetto appetibile intorno a cui esse versano, il principio regolativo che le governa. L'oggetto appetibile è il bene; il principio regolativo è il giudizio pratico della ragione. Ciò apparisce manifesto a chiunque debitamente considera la natura ed indole della volontà umana. Imperocchè la volontà umana non è altro, se non l'appetito razionale dell'uomo, ossia l'inclinazione e la tendenza per cui l'animo nostro si porta verso le cose proposteci dalla ragione. Ora ogni natura non si dirizza nè tende se non a ciò, che in qualche modo le è conveniente e conforme, cioè a dire le è bene; e la regola della scelta particolare tra varii oggetti, in un appetito pedissequo della ragione, non può essere che un dettame pratico della medesima. Ad ambedue questi punti S. Tommaso applica la dottrina dell'esemplarismo.

315. E quanto al primo egli comincia dal riferire la dottrina di Platone dividendola in tre capi. L'uno è l'esistenza separata delle forme di ciascun essere naturale, come della forma del-

1 S. Tommaso *Contra Gentes* lib. 3, c. 47.

l'uomo astratto e del cavallo astratto, per partecipazione delle quali vengono costituiti, secondo quel filosofo, tutti gl'individui delle singole specie. L'altro è l'esistenza parimente separata dell'ente per sè e dell'uno per sè, identificata con quella del sommo bene; giacchè l'ente e l'uno si converte col bene. Il terzo è che tutti i beni particolari sieno tali per partecipazione del sommo bene. Ora il santo Dottore benchè rigetti il primo di questi tre capi, siccome irragionevole; dichiara nondimeno assolutamente vero il secondo per le ragioni, colle quali avea innanzi dimostrato dover esistere un primo ente per essenza sua buono; ed è quello appunto, che suole significarsi col vocabolo : Dio. *Quamvis haec opinio irrationabilis videatur, quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes; tamen hoc absolute verum est quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum* [1]. Per ciò che poi spetta al terzo capo egli dice che tutti i beni particolari possono dirsi esser tali in virtù della bontà divina per modo di assimilazione; perchè in tanto sono buoni, in quanto più o meno rappresentano nel loro essere il sommo bene. Ed acciocchè non s'incorra equivoco, che dia luogo a grave errore; soggiunge una distinzione molto opportuna, dicendo che le cose create sono buone per la bontà divina causalmente non formalmente. Imperocchè la bontà loro procede da Dio come da prima causa efficiente e esemplare e finale; ma non come da causa formale; la quale è l'atto stesso intrinseco e costitutivo dell'essere onde constano, e però è distinto dall'essere divino e per conseguenza dalla bontà divina. *A primo igitur per essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis*

1 *Summa th.* 1 p., q. IV, a. 4.

sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominas ipsum. Et sic est bonitas una omnium et sunt etiam multae bonitates 1.

316. Applicata così la dottrina dell' esemplarismo all' oggetto della volontà, S. Tommaso l' applica eziandio alla regola. Questa regola, come dicemmo, consiste nei dettami pratici della ragione, nei quali è riposta quella che chiamiamo legge naturale. Questa legge naturale, come fu di sopra mostrato, è posta da S. Tommaso nella partecipazione della legge eterna, fatta nella creatura ragionevole. Onde conseguita che la regola suprema ed ultima del nostro operare non altrove si trova, se non nella legge eterna di Dio, secondo la quale noi dobbiamo reggere le nostre azioni. Ora in che modo S. Tommaso concepisce la legge eterna? La concepisce secondo un peculiare riguardo degli eterni esemplari. Come Iddio è creatore, così ancora è governatore delle cose tutte che compongono l' universo. Egli è lor creatore, in quanto dal nulla le produsse all' esistenza; è loro governatore, in quanto le muove e dirige al fine proprio di ciascheduna e comune di tutte. Sotto l' uno e l' altro rispetto Iddio opera come intelligente; e però la sua eterna ragione costituisce la regola direttiva del suo operare, in quanto il divino operare influisce nelle creature. Senonchè nel primo caso, in quanto cioè l' atto divino è creazion delle cose, la ragione divina veste il rispetto di arte o d' esemplare o d' idea; nel secondo caso, in quanto cioè l' atto divino è governo delle cose di già create, la ragione divina veste il rispetto di legge. Onde la legge eterna di Dio in sostanza è l' idea stessa e l' esemplare eterno che è in Dio, in quanto non si riguarda più in ordine alla produzione delle creature, ma al reggimento delle medesime; ed essa si considera in Dio, in quanto Dio da artista supremo si converte, diciamo così, in supremo governatore delle sue fatture. *Sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per ea cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris, vel ideae; ita ratio divinae sapientiae, moventis*

1 *Summa th.* 1 p., q. XV, a. 4.

omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis [1]. Quindi come i tipi ideali delle cose, così ancora la legge eterna è contenuta nel divin Verbo, per cui Iddio esprime in sè stesso tutto ciò che nella sua scienza è racchiuso. Di che segue che la legge eterna, benchè non sia proprietà personale, è nondimeno attribuzion personale, siccome quella che suole appropriarsi alla seconda persona della divina Trinità, stante la convenienza che passa tra la ragione intesa e il verbo mentale che la esprime. *In divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia quaecumque sunt in scientia Patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo; et inter caetera, quae hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio, propter convenientiam quam habet ratio ad Verbum* [2].

Ecco dunque l'esemplarismo divino adoperato a spiegar l'ultima e suprema ragione dell'ordine morale; giacchè la legge, prima fonte e radice di tutte le altre leggi, non si trova essere altro in sostanza che il concepimento pratico della mente divina, in quanto da norma del facimento d'una cosa passa ad esser norma del reggimento della medesima; in altri termini, in quanto da arte, produttiva dell' essere, si converte in regola direttiva delle azioni.

317. Ma perchè gli ontologi non abbiano a trarre da questo nobile concetto dell'Aquinate alcun partito in favore del loro immaginario sistema, vuolsi avvertire che il S. Dottore spiega subito come questa notizia della legge eterna è frutto di razionale discorso non di nostra immediata intuizione. Imperocchè arrecando egli quel testo di S. Agostino: *Aeternae legis notio nobis impressa est* [3]; dice che in due maniere può aversi contezza d'una cosa: o perchè ella si vede in sè stessa, o perchè si ravvisa nell'effetto, in

1 *Summa th.* 1. 2., q. 93, a. 1.

2 Ivi ad 2.m

3 *De libero arbitrio* l. 1, c. 6.

cui si trova alcuna sua simiglianza; siccome colui che non vedendo il sole nella propria sostanza, lo vede in qualche modo nella luce che per l'aere si stende sopra le cose illustrate. E così la legge eterna non può essere percepita in sè stessa, se non da Dio e dai beati che veggono Dio per essenza; ma nondimeno ogni creatura intellettuale la conosce in qualche suo irraggiamento più o meno perfetto; giacchè ogni conoscenza del vero è una certa irradiazione e partecipazione della legge eterna. Onde chiunque conosce le verità pratiche della legge naturale, almeno ne' suoi primi ed universali principii, ha per ciò stesso contezza della legge eterna. *Dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem aeternam, nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis* [1].

318. Io ben m'avveggo d'aver trattata questa sublime materia con debole penna; e rozzamente le mie parole han corrisposto alla nobiltà dell'argomento. Ma i sagaci lettori da questo languido schizzo potranno essere indotti a contemplare più ampiamente e degnamente la cosa negli scritti del santo Dottore; dove vedranno come la dottrina dell'esemplarismo è nelle sue mani anima e vita di tutta la filosofia, ma anima e vita che non distrugge, come fa in altre mani, il subbietto stesso che dee animare ed avvivare. Essi scorgeranno come gli eterni esemplari costituiscono da prima il mondo intelligibile, ed entrano a far parte della vita stessa di Dio per la loro contenenza nel Verbo eterno. Quindi dirigono la divina

1 *Summa th.* 1. 2., q. 93, a. 1.

creazione, esemplando come modello l'arte divina nella produzione del mondo; e porgono l'ultima e suprema ragione della distinzione, gradazione, efficacità delle cose create, e del valore che queste hanno a manifestarci le perfezioni divine. Finalmente chiaritaci la natura dell'anima umana ci dànno spiegazione dell'indole e veracità della nostra conoscenza, senza intervenzione d'intuiti o esseri ideali, che in filosofia s'introducono per mero trastullo, e che spogliando le cause seconde della loro efficacia naturale tendono a spogliarle eziandio della loro sostanzialità ed esistenza.

In Dio solo, semplicissimo, l'idealità s'immedesima colla realità. In tutte le altre cose da Dio distinte la forma ideale si distingue dalla reale. Ciò proviene dal perchè in esse l' essenza non è l'esistenza; come per contrario avverasi dell'Ente increato, in cui tutto è puro e semplicissimo atto. Prima di vestire forma reale, le creature partecipano della forma ideale, in quanto sussistono ab eterno nel divino intelletto. Quivi sono vita, e vita divina. Passano poscia, mercè della creazione, a sussistere in loro stesse; e mentre durano in tal sussistenza, godono non solo dell'essere, ma altresì dell'operazione, e son capaci di manifestarsi all'intelletto nostro, ricevendo in esso novella vita mercè della cognizione. Quivi dànno origine all'arte umana, le cui norme estetiche sono fondate nelle quiddità intelligibili delle cose; e così tendono a riprodursi nella realità sott'altra forma, mediante il genio dell'artista. Tutto questo è dottrina dell'Angelico, benchè seguace di Aristotile, ed è sì connesso coll'esemplarismo platonico, che è l'unica maniera di attribuire agli archetipi la duplice prerogativa d'esser principio di conoscenza e di operazione, senza traboccar negli errori, di che una vera o falsa interpretazione, ma certo assai diffusa tra dotti, accagionava Platone.

CONCLUSIONE

Il pensiero, come a dire, dominante di questo nostro lavoro si è stato di chiarire e rassodare la dottrina di S. Tommaso intorno all'origine delle idee, in opposizione dell'ontologismo e delle intuizioni innate. A ciò, come ciascheduno ha potuto leggermente scorgere da sè medesimo, intendevano e riferivansi più o meno da presso le singole parti dell' integra trattazione. Onde essa può riguardarsi dove come una prova e dove come una riprova d'un solo ed identico assunto. E perchè ciò meglio apparisca, conchiuderemo il libro con epilogare e stringere in piccoli cenni le cose almeno principali, da noi ragionate lungo il corso degli otto capi, in che esso è partito.

I. La conoscenza intellettiva è come un parto mentale, per cui l' intelligente riproduce idealmente in sè stesso la forma ossia l'essere dell'obbietto, che percepisce. Ciò è mostrato evidentemente dalla comune esperienza; giacchè chiunque intende alcuna cosa, sente d' averne in sè il concetto ideale, che è come una ripetizione nell'ordine conoscitivo di quanto ad essa appartiene. Questo concepimento ideale, questa notizia espressiva dell' oggetto inteso, fu denominato dagli antichi verbo mentale, per essere come la parola interna, colla quale il conoscente favella con sè medesimo. Ma l' anzidetto parto mentale non potrebbe avverarsi nell'intelletto, senza una determinazione in lui ricevuta, la quale abbia come una virtù formativa del concetto producibile; a quel modo che nella generazione materiale il germe d'una pianta, esempigrazia, non si svolge in embrione, se prima non viene fecondato dal polline. Siffatto seme intellettuale, diciam così, fecondativo della mente in ordine al procedimento di tale o tal concetto, è quello che vien segnato da S. Tommaso col nome di specie intelligibile, e che da altri Scolastici fu detto altresì *specie impressa*, riserbata la denominazione di *specie espressa* pel verbo mentale.

I moderni usano generalmente il nome d' idea ; e non troppo gelosi della precisione de' termini, non dichiarano bastevolmente se intendono con tal vocabolo la rappresentanza che informa l'atto conoscitivo, ovvero la determinazione che ad esso dee precedere nell' intelletto. Noi , volendo dall' una parte adattarci all'uso del parlare moderno e volendo dall'altra ovviare alla confusione che esso inchiude; abbiamo distinta l'idea in atto primo e in atto secondo, facendo corrispondere l'una alla *specie impressa* e l' altra alla *specie espressa* degli antichi filosofi.

II. Sia però che l' idea si prenda in atto primo , cioè per la *specie impressa,* sia che si prenda in atto secondo , cioè pel *verbo mentale ;* essa non è il conoscibile nella intellezione diretta , ma il mezzo per cui ed in cui s'apprende il conoscibile. E per fermo, non essendo altro l'idea in atto primo, se non la determinazione accolta nell'intelletto come seme fecondatore del medesimo; chiaro è che essa non è termine , ma sol principio e causa della conoscenza. L'idea poi in atto secondo, benchè sia termine dell'intellezione considerata in quanto azione, giacchè è il prodotto interno della mente ; nondimeno non è termine dell' intellezione, considerata in quanto conoscenza; giacchè la mente in essa non guarda se non l'essere. ossia la quiddità che viene espressa, senza tener conto o fare avvertenza niuna della forma ideale che a lei la esprime. Il che divinamente fu illustrato da S. Tommaso coll'esempio d'uno specchio, la cui superficie sia interamente agguagliata dall' obbietto in esso riflettuto ; al quale specchio chi volgesse il guardo, non vedrebbe che l'obbietto solo , senza vedere in niun modo il mezzo , che a lui lo riverbera. Il verbo mentale non è una cosa che si presenta alla potenza intellettiva come subbietto , intorno a cui essa eserciti l'azione; ma è un prodotto interno dell' azione stessa , il quale, come forma vitale , attua la potenza e la converte in vera similitudine dell'obbietto. Ondechè per esso la mente, in quanto a ciò che si attiene alla conoscenza, vien tratta direttamente nella intellezione dell' obbietto stesso, e sol per riflessione sopra di sè medesima percepisce poi la forma in virtù di cui lo intende.

Questa osservazione che la mente per l'idea, comunque si consideri, non intuisce nè contempla l'idea stessa, ma bensì l'essere per quella rappresentato; è di somma rilevanza nella presente materia. Imperocchè altrimenti non è possibile fuggire l'idealismo critico, la cui sostanza a ciò da ultimo si riduce, che la mente nostra ne' suoi atti intellettivi non altro guarda e percepisce direttamente, fuorchè una sua rappresentazione ideale. Di che attribuendosi alle cose in virtù de' giudizii quello stesso che intendiamo; ne seguirebbe che noi giudicando non affermiamo degli obbietti l'essere, ond' essi sono costituiti, ma bensì una nostra forma cogitativa, frutto e appartenenza del subbietto pensante. Ciò non ha luogo in niuna guisa, quando l' obbietto diretto del pensiero non è l' idea, ma l' essenza o quiddità espressa mediante l' idea.

Nel che vuolsi avvertire che siffatta essenza vien da noi intesa e contemplata in modo assoluto ed astratto; cioè prescindendo dalla sua real sussistenza, la quale non entra nel puro e schietto concepimento di essenza. Il conoscere la sussistenza reale di ciò che si contempla, appartiene a una conoscenza posteriore; siccome a una conoscenza posteriore, cioè alla riflessa, appartiene il conoscerne la sussistenza ideale. E la ragione si è, perchè l'essenza può sussistere in doppio stato: realmente, cioè in sè stessa; idealmente, cioè nell' intelletto. Ma l' una nè l' altra maniera di sussistere non appartiene ai caratteri proprii di lei in quanto essenza. Imperocchè se ai caratteri intrinseci dell'essenza dell' ente appartenesse la sussistenza ideale, l' essenza dell' ente non potrebbe mai avverarsi nello stato reale; e viceversa se la sussistenza reale appartenesse ai caratteri intrinseci dell' essenza dell' ente, l' essenza dell' ente non potrebbe mai avverarsi nello stato ideale. Eppure tanto sono false amendue le parti di questa alternativa; quanto è vero che noi intendiamo e che le cose esistono fuori di noi. Dunque convien conchiudere, che quantunque l' essenza sia capace di quel duplice modo di sussistere, cioè o in sè stessa (stato reale), o nella mente (stato ideale); tuttavia

essa di per sè prescinde da entrambi; e però sotto tal precisione può ottimamente venir riguardata, allorchè si considera quanto ai soli suoi intrinseci costitutivi. Così appunto la riguarda l' intelletto nostro nel suo atto diretto; benchè poscia per riflessione sopra dell' atto emesso, possa riguardarla nel suo stato ideale, cioè in quanto sussiste nell'idea, e per riflessione sopra la sensazione o anche per raziocinio possa riguardarla nel suo stato reale, cioè in quanto ella è in sè stessa. Il solo essere divino, se fosse veduto intuitivamente, non anderebbe soggetto a simile astrazione; perchè in Dio l' essenza in niun modo si distingue dall'esistenza; e di qui ancora proviene che la sussistenza ideale in Lui s' immedesima colla reale.

Non mancheranno di quelli che appunteranno questo nostro discorso di troppa sottigliezza e astruseria scolastica; ma è da ricordare che dal disprezzo appunto di codeste pretese astruserie è nata ne' tempi moderni l'orribile confusione, onde è grama e ottenebrata la scienza.

III. L' essenza dell'essere così intesa, in quanto cioè prescinde dallo stato reale ed ideale, e si contempla nei soli suoi intrinseci caratteri, che poscia si esprimono mediante la definizione; costituisce l' universale diretto, che è propriamente l' intelligibile. Esso può dirsi di trovarsi nei singolari esistenti, quanto a ciò che s' intende; non quanto all' astrazione, sotto cui s' intende e la quale proviene dall' intelletto. Così quando io penso ***animal ragionevole,*** codesta essenza si trova veramente in Pietro, in Paolo e va dicendo; ma non vi si trova sceverata dalla particolare individuazione, da cui io prescindo nel contemplarla. Se poi l' essenza, concepita da prima astrattamente, si paragona, per riflessione della mente, cogl'individui, in cui si avvera o può avverarsi; ella si converte in mezzo rappresentativo dei medesimi, a rispetto di ciò in cui essi si rassomigliano tra di loro. Sotto tal considerazione l'essenza costituisce l' universale riflesso, quello cioè che denominiamo specie o genere, e che esprime una forma comune a più subbietti, in ciò che riguarda l' intera loro natura o almen parte della medesima.

L' universale riflesso inchiude unità e moltiplicità: unità di concetto, moltiplicità di relazione; giacchè esprime l'essenza intesa, in quanto può avverarsi in indefiniti individui. Il perchè esso sotto tale riguardo non esiste che nella mente; e nelle cose se ne trova soltanto il fondamento, in quanto cioè l' essere di qualsivoglia individuo può apprendersi con astrazione dalla sua individualità, e quindi come tale può per riflession della mente essere considerato come ciò che può competere eziandio ad altri individui.

Il non aver fatta codesta avvertenza che l'universale diretto si distingue dal riflesso, e che esso si trova nelle cose reali quanto alla quiddità che si contempla, non quanto all' astrazione sotto la quale si contempla; è stato cagione di grandi errori. E di vero, supponete per poco annientate le anzidette distinzioni, e sotto tale ipotesi fatevi a chiedere confusamente se l'universale ha esistenza o no nelle cose? Se si risponde di no; ne seguirà che dunque esso non è che un puro nome o una mera creazion dello spirito. Ecco il nominalismo schietto nel primo caso, e il concettualismo critico nel secondo. Se poi si risponde che l' universale esiste veramente in natura; tornerà a chiedersi, se esiste separato dagl'individui o con essi confuso. Dicendolo separato, si cadrà nel platonismo ovvero nell'ontologismo, secondochè l'universale si porrà sussistente in sè stesso ovvero nella mente divina. Che se per contrario si dirà confuso cogl' individui, non potrà schivarsi il panteismo o dei falsi realisti del medio evo o dei trascendentali alemanni del tempo d'oggi, secondochè il divario dei predetti individui si riporrà nei diversi accidenti sopravvegnenti alla loro essenza comune o nei soli fenomeni ed apparenze che in noi si producono.

Tutti i mentovati errori cadono per terra, fatta la duplice distinzione, che dicevamo più sopra. Imperocchè per essa i primi intelligibili non sono una forma rappresentativa di ciò, che sia realmente comune ed identico nei diversi individui; ma sono una quiddità concepita per sè medesima, cioè astrazion fatta dal

peculiare subbietto in cui essa si concretizza. Onde in tal concetto possono considerarsi due elementi: l'essere, che si contempla; l'astrazione, sotto cui si contempla. Il primo è nelle cose; il secondo procede dalla mente. Ma ciò che propriamente l'intelletto guarda nel suo concetto è appunto il primo elemento, non il secondo; e però l'intelligibile nell'atto diretto è veramente ciò che si trova nella sussistenza reale, comechè ravvisato quanto alla sua sola condizione di essenza, non già quanto a quella di esistenza. Codesto è il realismo di S. Anselmo, di S. Tommaso, e in generale di tutta la Scuola, considerata ne' suoi dottori ortodossi.

IV. Quinci è aperta la via alla soluzione del quesito intorno all' origine delle idee. Essa s'immedesima colla quistione intorno all' origine dei concetti universali. Ora a spiegare i concetti universali basta la virtù astrattiva della mente umana. Dunque lo stesso dee dirsi dell'origine delle idee.

Indarno gli Ontologi inducono la visione diretta degli archetipi divini, o la intuizione dell'esistenza di Dio, non vedutane l'essenza. In Dio, semplicissimo, non possono vedersi gli archetipi, senza vedersi al tempo stesso l'essere divino, che in niuna guisa si distingue dal divino intelletto; e l'intuizione dell' essere divino importa necessariamente l'intuizione dell' essenza, la quale in Dio s' immedesima coll'esistenza. Il conoscere per visione immediata di Dio è proprio de' Beati; come il conoscere per idee infuse è proprio degli Angeli. All'uomo, che non è nè beato, nè angelo, compete l'intendere per rivolgimento al mondo corporeo, col quale è in comunicazione mediante i sensi.

L' essere reale, quale che siasi, è riproduttivo di sè medesimo nell' ordine della conoscenza. Ciò compete eziandio alle cose materiali, siccome dotate ancor esse di vera realtà ed insignite d'un grado, comechè basso, d' imitazione divina. Poste a contatto d' un subbietto conoscitivo esse vi riproducono la loro forma, secondo l'attitudine delle potenze, di cui quel subbietto è fregiato. Rispetto all' uomo, sensitivo ad un tempo ed intellettivo,

l'anzidetta forma, prodotta nel senso e ripetuta più compiutamente nella immaginativa, tende a rilucere in modo più perfetto nell'intendimento, e ripigliar quivi in qualche modo la purezza e semplicità che già godeva nella mente di Dio [1]. Senonchè a quest' ultimo passo essa ha mestieri d'un conforto d'ordine superiore; giacchè nella fantasia, benchè l'obbietto splenda in maniera assai vivida e piena, tuttavia non esce dai confini della individualità e concretezza. Ecco le necessità d'un principio distinto dal sensibile e dal fantasma per ispiegare l'origine delle nostre idee. Or qual sarà codesto principio? Esclusa l'ipotesi dell' intuito diretto di Dio, e delle idee innate; non altro resta fuorchè o Dio stesso che infonda ad ora ad ora in noi all' occasion de' fantasmi le specie intellegibili, determinatrici della mente all' atto conoscitivo; ovvero una virtù da Lui comunicata allo spirito nostro, la quale sia capace di rendere degno d'intellezione l'obbietto appreso coi sensi e riprodotto nella fantasia. Ma la pri-

1 S. Agostino ci descrive leggiadramente questo riprodursi della forma reale da prima nei sensi, e poi mediante i sensi nell'immaginativa, e mediante l'immaginativa nell'intelletto. *Cum incipimus,* egli dice, *a specie corporis* (dalla forma cioè sussistente in natura), *et pervenimus usque ad speciem, quae fit in contuitu cogitantis* (alla forma cioè sussistente nell'intelletto); *quatuor species reperiuntur, quasi gradatim natae altera ex altera: secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia. A specie quippe corporis quod cernitur* (dalla forma cioè reale delle cose visibili) *exoritur ea, quae fit in sensu cernentis; et ab hac* (dalla forma cioè prodotta nel senso) *ea, quae fit in memoria* (vale a dire nell'immaginativa, a cui si riduce la memoria sensibile); *et ab hac* (dalla forma cioè prodotta nell' immaginativa, ossia dal fantasma) *ea, quae fit in acie cogitantis* (nella visione cioè del pensiero). *De Trinitate* lib. XI, cap. 9. Quest' ultima riproduzione per altro convien che avvenga sotto l'influenza della virtù astrattiva della facoltà stessa di pensare, ossia dell' intelletto, come sapientemente insegnò S. Tommaso. Il che non venne negato ma implicitamente ammesso da S. Agostino; giacchè l'illustrazione divina, da lui in molti luoghi richiesta, non significa altro che l'esercizio d' una virtù spirituale da Dio comunicataci per rendere intelligibile l'obbietto sensato, e l'obbietto sensato diventa intelligibile per ciò stesso che vien reso universale mediante l'astrazione.

ma parte di questa disgiuntiva non è ragionevole, perciocchè indurrebbe un occasionalismo indegno della sapienza e bontà divina. Resta dunque che si accetti la seconda. E veramente Iddio nell'ordine naturale non interviene, quasi *ex machina*, a solvere da sè stesso il nodo, senza che le creature da lui prodotte concorrano attivamente all'effetto; ma, come dispose ed ordinò ciascuna sua fattura al proprio fine, così imparti alla medesima l'efficacia proporzionata per conseguirlo. Se ciò compete perfino all'infima delle creature; come potrebbe ragionevolmente negarsi all'uomo, che è la più perfetta tra le visibili e corona dell'universo corporeo? Iddio dunque influisce al producimento delle nostre idee, ma influisce mediante una virtù impressa nel nostro spirito, la quale valga ad elevare il fantasma, sicchè concorra obbiettivamente a determinare la potenza intellettiva alla riproduzione in sè della forma nello stato ideale. E perciocchè il risultato dell'influenza di siffatta virtù si è la percezione dell'obbietto sotto veduta universale, per la rimozion delle note concrete che lo singolareggiano nel sensibile; quindi è che la virtù anzidetta vien chiamata astraente; giacchè ogni potenza si denomina dalla sua operazione, e l'operazione non si conosce da noi altrimenti che per effetto,

Come per verde fronda in pianta vita.

V. Essendochè questa virtù astraente scopre alla facoltà apprensiva dell'animo nostro (chiamata dagli Scolastici intelletto possibile) la quiddità delle cose, che è propriamente l'intelligibile; ne viene che essa si denomina lume, per metafora desunta dalla luce corporea, la quale scopre all'occhio i colori e conseguentemente le figure e le altre visibili qualità de'corpi. Essa può appellarsi altresì mezzo universale di conoscenza; in quanto serve a conseguire le prime notizie, che applicate poscia a diversi subbietti son fonte di tutte le illazioni. Quantunque poi formalmente essa non risieda che nella mente; può dirsi nondimeno che si pro-

paga in certa guisa e diffonde sopra l'oggetto, il quale dall'azion sua vien reso abile a confortare la mente coll' apparirle. *Cum omne quod intelligitur ex vi intellectualis luminis cognoscatur; ipsum cognitum, in quantum huiusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cuius virtute habet intellectum confortare* 1.

L'uffizio dunque, che esercita codesto lume, non è di creare ma sol di scoprire l'intelligibile. Esso non produce nell'oggetto l'essenza da percepirsi; come pare che dicano i difensori dell' ente ideale, poco discordi in ciò dai seguaci del criticismo. L'essenza si trova nel sensibile; il quale, per ciò stesso che è, non può fare a meno d'avere un'essenza. La sola cosa, che si richiede, si è che siffatta essenza venga idealmente (non realmente) separata dalle note individuali, proprie della sua material sussistenza; le quali la impediscono d'apparire all'intelletto nella purezza de'suoi caratteri intrinseci. Onde la prima operazione dello spirito umano è posta nell'analisi e non nella sintesi; siccome quella che consiste nella separazione dell'individualità dall'essenza nell'obbietto appreso dai sensi, e non nell' applicazione al medesimo d'una forma preesistente nell' animo. Se così fosse, l'idealismo trascendentale di Kant sarebbe inevitabile; giacchè la mente, ravviserebbe nelle cose non ciò che veramente loro appartiene, ma ciò che essa loro attribuisce e comunica; e così essa fabbricherebbe a sè stessa l'oggetto della propria percezione.

VI. La prima idea che sorge in noi è quella dell'ente; e in essa, come universalissima e semplicissima, si risolvono tutte le altre. Il primato adunque dell'idea di ente è non sol cronologico ma anche logico. *Illud, quod mens concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens* 2. Dal concepimento poi dell' ente si svolge subito in noi la visione intellettiva della

1 S. Tommaso *Qq. Disp.* Quaestio *De cognitione scientiae angelicae* etc. a. I ad 2.m

2 S. Tommaso Quaestio *De veritate*. a. 1.

sua ripugnanza col nulla. Quindi il principio di contraddizione: *L'essere è incompossibile col non essere;* il qual principio è primo nell'ordine dei giudizii al modo stesso, onde l'idea, da cui rampolla, è prima nell'ordine delle semplici apprensioni. Come poi il principio di contraddizione sorge immantinente dall' idea di ente, così il principio di sostanza sorge subito dall' idea di sostanza, e quello di causalità dall' idea di causa, e in generale tutti gli altri giudizii; i quali, per risultare immediatamente dall' analisi o dalla sintesi delle idee, si dicono primi principii e verità per sè note.

L'essenza riguardata assolutamente e di per sè, quantunque non presenti l' idea di possibile formale, presenta nondimeno quella di possibile fondamentale; giacchè essa esprime l'essere, e l' essere è il fondamento d' ogni possibilità. Per conseguire l'idea del possibile formale bisogna considerare l'essenza, in ordine alla sua ultima e perfettissima attuazione, cioè in ordine all'esistenza reale, per cui essa diventi sussistente in sè medesima. Allora apparirà nell'essenza la ragione di possibile interno od esterno, secondochè in essa si riguarda l'attitudine ad esistere o per rispetto ai suoi intrinseci caratteri che non vi ripugnano, o per rispetto all' attività d'una causa che valga a produrla.

VII. Finchè la mente concepisce e giudica e anche ragiona intorno alle sole essenze astratte, non esce dal giro del semplice ordine ideale. Per passare alla scienza d'ordine reale convien che ella applichi que' suoi concetti e giudizii a qualche esistenza immediatamente percepita, e quindi per discorso ad altre esistenze con le precedenti connesse. Or le esistenze immediatamente percepite dall'anima umana son due: quella di noi medesimi, e quella dei corpi esterni. La prima è percepita per riflessione sopra qualunque dei nostri atti; la seconda per riflessione sopra i soli atti sensitivi. E siccome la mente astrae le prime idee da' fantasmi, e il fantasma è prodotto nell'immaginativa da una esterna sensazione; quindi è che la mente nel primo ritorno sopra sè stessa non può fare di non accorgersi del fantasma e della sensazione

esterna, da cui il fantasma deriva. Onde noi per quel primo atto riflesso percepiamo noi stessi intelligenti insieme e senzienti; val quanto dire ravvisiamo non solo la nostra propria esistenza, ma quella ancora dei corpi da noi distinti. In ciò si trova il principio della scienza nell'ordine reale, la quale per conseguente non dee ripetersi nè dalla sola intelligenza nè dalla sola esperienza, ma dal consorzio e dalla sintesi dell'una coll'altra. L'inizio di essa consiste in una verità ideale applicata ad un' esistenza reale, che immediatamente si percepisce per riflessione sopra di noi medesimi. Sicchè dove il mondo corporeo è percepito direttamente dal senso, indirettamente dall'intelletto per riflessione sopra gli atti del senso; la nostra esistenza è percepita per sola riflessione dello spirito sopra sè stesso.

Dalla cognizione, che abbiamo di noi e del mondo, ci solleviamo alla conoscenza di Dio in virtù del principio di causalità; il quale ci sforza a riconoscere una causa improdotta di tutto il creato, e ad attribuirle dall'una parte distinzione, dall' altra eccedenza infinita sopra gli effetti da lei creati. Quindi l' esistenza di Dio è sempre conosciuta da noi *a posteriori;* cioè per illazione dalle sue manifestazioni, vuoi reali vuoi ideali; e per tre vie procediamo a lui: quella del nesso tra cagione ed effetto, quella della rimozione de' difetti e de' limiti proprii d' ogni essere creato; quella della sopreminenza a rispetto delle stesse positive e semplici perfezioni. Di qui saliamo al concetto più schietto e sublime che possiam formarci di Dio, che è quello d' essere tutto atto e puro atto, *totus actus et purus actus.*

VIII. Saliti a Dio per via d'analisi possiamo poscia da Lui discendere alle creature per via di sintesi; perfezionando e chiarendo meglio la scienza avanti acquistata. A ciò serve mirabilmente la teorica degli eterni esemplari; giacchè Iddio crea il mondo qual manifestazione di sè medesimo; e l' universo sensibile presuppone in Dio l'universo intelligibile, necessariamente connesso colla stessa vita divina.

Iddio comprende sè stesso sotto aspetto non solo assoluto, ma eziandio relativo, in quanto cioè è partecipabile senza fine dalle creature per via di limitata simiglianza. In virtù di codesta piena ed adeguata cognizione del proprio essere Egli produce in sè stesso l'eterno Verbo a sè coeterno e consustanziale , e in esso Verbo dice e pronunzia le ragioni intelligibili di tutte le cose, capaci di essere prodotte al di fuori. Son queste le idee archetipe, in virtù di cui le creature , prima che sieno in loro stesse , sono vita in Dio ; e per le quali non debbono dirsi tratte dal puro nulla , qualora intendasi per nulla la negazione non solo della realità ma ancora della idealità d' una cosa. Iddio creando non presuppone nessun soggetto o materia, da cui cavi in certa guisa l'essere che produce ; nondimeno Egli suppone l'arte sua e la sua sapienza, in cui contiensi il modello, secondo il quale egli forma ed ordina la sua fattura.

Di qui trae ragione la varietà e disposizione delle cose, componenti l'universo sensibile, ritraenti ciascuna un'orma ed un vestigio del sommo Artefice, e manifestanti colle loro moltiplicità ed armonia l'infinità ed unità del principio da cui procedono. Ma la vera simiglianza, quasi diremmo specifica, dell' essere divino non si verifica se non nella creatura ragionevole, la quale però si dice, con proprietà di linguaggio, fatta ad immagine e simiglianza di Dio. In essa si trova l'impronta non solo dell' essenza divina, attesa l'intelligenza e volontà di cui è dotata ; ma per ciò stesso si avvera altresì una espressa similitudine della divina Trinità, nella duplice processione per intellezione ed amore.

L'esemplarismo divino dà ragione non solo dell'essere ma ancora dell'operar delle cose; giacchè l'arte divina, in quanto prescrive le norme all'azione delle creature, riveste il concetto e la ragione di legge; la quale per conseguenza è eterna in Dio, come eterna è la sua sapienza. Di questa legge eterna è effetto e partecipazione ciascuna regola, ond'è governata nel suo esercizio qualsivoglia forza creata. Ma, come l'arte divina non è partecipata sotto forma di conoscenza se non dalla creatura intelligen-

te; così del pari da questa solamente vien partecipata sotto propria forma di legge. Imperocchè la sola creatura intelligente è capace di ricevere il precetto divino formalmente come precetto; dove gli esseri inferiori nol ricevono che come determinazione o istinto regolativo della propria operazione, senza che essi ne veggano il perchè ed il come. Quindi la così detta legge naturale, impressa nella nostra mente; in virtù di cui siamo disposti ed abilitati a governar noi medesimi negli atti liberi, secondo gli ordinamenti ed il fine del supremo Imperante.

Son queste presso a poco le cose, le quali vennero da'noi ragionate in questo libro, e che senza gravar di troppo la mente del lettore gli additano le linee principali e maestre di tutto il lavoro cogitativo. Esse riguardano la conoscenza intellettiva, non solo sotto aspetto generale, in quanto alla sua forma ed ai suoi principii ideali; ma ancora sotto aspetto particolare, in quanto agli obbietti, intorno a cui può aggirarsi nell'ordin reale. Con ciò mi sono studiato, secondo la tenuità mia, di apportar qualche luce ad uno de' più ardui problemi della scienza filosofica agevolando sopra di esso ai lettori l'intelligenza della dottrina di S. Tommaso. Se ho toccato il segno, ne sia lode unicamente al sommo Dator d'ogni bene; se per contrario son rimaso al di qua della meta, a me solo e alla scarsezza dell'ingegno mio vuolsene reputare la colpa. Comunque sia, i lettori si sentiranno almeno stimolati a cercar da loro stessi i preziosi volumi dell'Angelico Dottore; e dove io ciò conseguisca, avrò raccolto non piccol frutto della tenue mia fatica.

FINE

INDICE

E SOMMARIO

INTRODUZIONE

CAPO I.

DELL' IDEA.

CAPO II.

DELL' INTELLIGIBILE.

CAPO III.

RISPOSTA AD ALCUNE OBBIEZIONI.

CAPO IV.

DEL REALISMO DI S. TOMMASO IN RELAZIONE CON ARISTOTILE E COLLA FILOSOFIA DEL MEDIO EVO.

CAPO V.

L' ORIGINE DELLE IDEE.

CAPO VI.

Del lume della ragione.

CAPO VII.

Del processo esplicativo della conoscenza umana.

CAPO VIII.

DELL' ESEMPLARISMO DIVINO.

CONCLUSIONE

ERRATA	CORRIGE
Nella 1.ª parte, pag. 175, § 119. « *L'Autore di questa difesa*, egli dice, non ha in conto veruno adottati i sentimenti particolari dell'Autore del libro dell'Azione di Dio sopra le creature ».	« Questo sistema d'ideologia, egli dice, è altresì indipendente dai principii, che il Malebranche ha preteso di stabilire nel suo trattato della natura e della grazia, cioè a dire in materie spettanti alla teologia ».

IMPRIMATUR

Fr. Dominicus Buttaoni O. P. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Fr. Ant. Ligi Bussi Archiep. Icon. Vicesgerens.